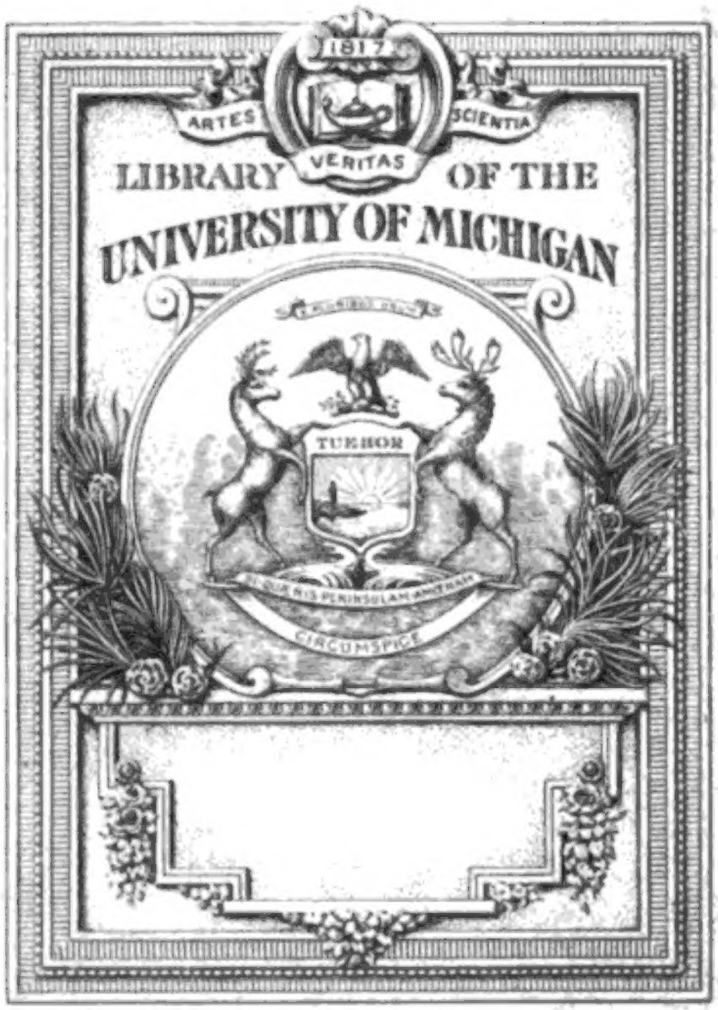
Theologische Studien und Kritiken



Digitized by Google

BI
4
.T

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1893.

Sechsundsechzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1893.

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1893, Erſtes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1893.

Digitized by Google

Comp. Lits
Berlin Coll. Lib.
6-18-80
22090

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Einige Bemerkungen zu Jeſaja 28[1]).

Von

Lic. Johannes Meinhold,

außerordentl. Profeſſor der Theologie in Bonn.

Das 28. Kapitel des Jeſajabuches bietet dem Ausleger ſowohl hinſichtlich der Einzelexegeſe wie auch der Darlegung des Gedankenfortſchrittes nicht geringe Schwierigkeiten. Und ſo gehen die Auffaſſungen der Gelehrten gerade hier auf das bedeutſamſte auseinander. Ein Verſuch, fördernd einzugreifen, liegt um ſo näher, als ja auch die neueren Verhandlungen über das „zweifache“ (Guthe, Das Zukunftsbild des Jeſaja, Leipzig 1865), oder „dreifache“ (Gieſebrecht, Beiträge zur Jeſaja-Kritik, Göttingen 1890, S. 53 ff.) Zukunftsbild des Jeſaja beſonders mit dieſem Kapitel zu rechnen haben.

Wie gering die Übereinſtimmung auch der letzten Zeit iſt, zeigt ein Blick auf die im gleichen Jahr erſchienenen Arbeiten von Gieſebrecht und Dillmann („Der Prophet Jeſaja, erklärt“, Leipzig 1890), welche vielfach zu geradezu entgegengeſetzten Schlüſſen gelangen.

I.

Der erſte abgeſchloſſene Teil läuft ohne Zweifel von V. 1—6. Darin herrſcht erfreuliche Meinungseinheit. Doch ſcheint mir in-

---

1) Der Aufſatz iſt vor dem Erſcheinen von Orelli: Die Propheten Jeſaja und Jeremia, 2. Aufl. 1891, und Duhm: Das Buch Jeſaja 1892 geſchrieben.

Digitized by Google

bezug auf die Auslegung manches allgemein oder ziemlich allgemein Anerkannte nicht stichhaltig zu sein. Wie schon der griechische Übersetzer, der הֲלוּמֵי יַיִן vokativisch wiedergiebt, was natürlich sinnlos ist, nehmen auch Klostermann und Bredenkamp („Der Prophet Jesaja", Erlangen 1887, S. 167) gewiß mit Recht Anstoß an der hergebrachten Übersetzung der Worte על ראש גיא שְׁמָנִים הֲלוּמֵי יַיִן. Das soll heißen: „Auf dem Haupte des fetten Thals Weinerschlagener" (Dillm.). Eine solche Unterbrechung der Statuskonstruktuskette ist störend und sicher falsch. Denn die zu ihrer Begründung angezogenen Stellen sind entweder nur auf Rechnung der Massora zu setzen (so Jes. 10, 12; 32, 13. 1 Chron. 9, 13), oder der Text ist nicht in Ordnung (wie Jes. 63, 11, wo משה irrtümlich in den Text eindrang, u. a.) Kautzsch hat gut gethan, in diesem Punkte bei der letzten Auflage der Grammatik (§ 128, Anm. a) die frühere Meinung anfzugeben. Auch ist nicht zu leugnen, daß die Ausdrucksweise: „die welke Blume seiner herrlichen Pracht, die sich auf dem Haupt des Fettigkeitsthales der Weinerschlagenen" befindet, schwerfällig und ungeschickt ist. Und wenn darunter nach den meisten Erklärern Samarien zu verstehen sein soll, warum denn die Blume der Betrunkenen? Man hat doch sicher nicht in übertragenem Sinne an die vom göttlichen Gericht Trunkenen zu denken, denn das Gericht wird doch erst kommen! Wozu aber dem prophetischen Wort eine solche Übertreibung zur Last legen, daß er von der Schwelgerei der Großen und Üppigen her Samarien überhaupt zur Blume auf dem den Schwelgern gehörenden fruchtbaren Berge, auf dem die Stadt lag, gemacht hätte? Die richtige Spur zeigt meines Erachtens nicht die LXX, welche gerade bei Jesaja, wie mir scheint, mit großer Vorsicht zu benutzen ist und im wesentlichen bei unserem Kapitel den gleichen Text hatte wie wir [1]), sondern V. 3 f., den ich nach Bredenkamp schon mit ‖ הִנִּיחַ 2^b β beginnen lasse. Es ist doch klar, daß hier der Schlüssel zum rechten Verständnis von V. 1 liegt, wie schon Hitzig richtig erkannt hat. Nun fordert

1) Auch bei der Übersetzung des Kap. 28 zeigt sich, wie der Verfasser durch das Aramäische in seinem Verständnis beeinflußt und behindert war. ἐλπίδος, vielleicht V. 1 nur ausgefallen, in V. 4 = צְבוּ (vgl. Dan. 6, 18 Wille, Wunsch) ist falsche Übersetzung von צְבִי.

Digitized by Google

die Form תִּרְמַסְנָה mit Notwendigkeit einen Pluralis oder doch einen pluraliſchen Begriff. Denn die Ausflucht, daß dieſe Form für die 3. pers. pl. fem. ſich zuweilen auch zur Bezeichnung der 3. pers. sing. fem. finde (Hitz. Ew. 191 c), oder daß wir es hier mit dem Reſt eines status energicus zu thun haben (Dillm.), iſt angeſichts der wenigen in Betracht kommenden Stellen, deren Punktation oder Text angezweifelt, oder deren ſingulariſche Faſſung nicht ſicher erſcheint, doch nicht recht befriedigend (S. Kautzſch, Geſ. 25 § 47, Anm. 3. Olshauſen, S. 452).

Wenn aber Dillmann meint, der Verfaſſer habe eigentlich beide Subjekte im Sinne gehabt, ſo würde damit auch nicht ein pluraliſcher Begriff gewonnen, da ja עטרת und ציץ nach ihm dasſelbe bedeuten würde, nämlich die Stadt Samarien. Aber geſetzt auch, daß dann der Plural ſich rechtfertigen ließe, ſo zeigt doch V. 4, daß der Verfaſſer eben nicht die ציץ mit nennen wollte, denn ihr wird ein ganz anderes Schickſal in Ausſicht geſtellt wie der עטרת. So ergiebt ſich mit Notwendigkeit für V. 3 die von Bredenkamp gewollte Leſung עַטֶּרֶת. Da nun V. 3 genau die Worte von V. 1ᵃ wiedergiebt, wie V. 4ᵃ von 1ᵇ, ſo iſt dann aber auch in V. 1 עַטֶּרֶת zu leſen und nicht עֲטֶרֶת, eine Konſequenz, die zu ziehen Bredenkamp unterlaſſen hat. „Wehe den Hochmutskränzen der trunkenen Ephraimiten.“ Das Wehe iſt berechtigt; denn während ſie noch leichtſinnig zechen und ſchwelgen und mit Kränzen ihr Haar umflochten haben, naht ſchon der Verderber heran. Er reißt ihre Kränze mit roher Fauſt zu Boden und zertritt ſie mit den Füßen. Dieſer Auffaſſung von 1ᵃ kann nicht entgegengehalten werden, daß wir von der Sitte, ſich beim Gelage mit Blumenkränzen zu ſchmücken, ſonſt im A. T. nichts hörten, denn unſere Kunde des israelitiſchen Volkslebens iſt ja ſo lückenhaft, daß wir uns hierüber nicht verwundern dürfen. Doch mag immerhin auf Weisheit 2, 7 f. verwieſen werden. Damit aber iſt die Annahme, daß V. 1ᵃ dasſelbe ausſage, wie V. 1ᵇ hinfällig. Denn nun kann der ſingulariſche Ausdruck ציץ neben dem Pluralis עַטֶּרֶת nicht auch auf die Bekränzung der Zecher bezogen werden. Bredenkamp bringt dieſe Auffaſſung, daß V. 1ᵃ und ᵇ hiervon rede und meint, daß ein ſpäterer Leſer, der fälſchlich bei ציץ an Samarien gedacht habe, ſich zu dem Einſchub גיא שמנים

Digitized by Google

aus V. 4 veranlaßt ſah. Aber was Bredenkamp als Mißverſtand anſieht, iſt m. E. gerade die urſprüngliche Meinung des Propheten. Ebenſo wenig aber kann anderſeits der Ausdruck עֲטֶרֶת im Plur. noch die Stadt Samarien meinen, wie es bei צִיץ möglich, ja wahrſcheinlich iſt.

Dieſe verſchiedene Bedeutung von V. 1ª und V. 1ᵇ, welche ſchon Hitzig auffiel, nur daß er wegen der Leſung עֲטֶרֶת an die Stadt Samarien, bei צִיץ dann an die Bevölkerung dieſer Stadt denkt, findet nun ihre beſte Beſtätigung in V. 3 f. Denn das verſchiedene Schickſal, welches der עטרת und der ציץ in Ausſicht geſtellt wird, führt mit Notwendigkeit auf eine ſachliche Verſchiedenheit dieſer beiden Begriffe. Denn während die Kränze der Trunkenen ein Gegenſtand der Vernichtung und Verachtung ſind, iſt die Blume, die welke, vielmehr höchſt begehrt; wie eine Frühfeige, die man ſchnell hinunterſchlingt, wird der Feind ſich derſelben bemächtigen. Die Zerſtörung der Stadt Samarien hat Jeſaja, mit klaren Worten, nicht geweisſagt, ebenſo wenig wie er trotz etwa 5, 13 f.; 3, 8 jemals die Vernichtung der judäiſchen Hauptſtadt verkündigt hat. So wird auch hier nicht von der Verwüſtung Samariens geſprochen ſein. Es iſt vielmehr nur von der ſchnellen Eroberung der Stadt und auch wohl ihrer Einverleibung in das aſſyriſche Reich die Rede. Gewiß iſt, daß bei dieſer Auffaſſung von V. 1ᵇ die Worte הַלּוּמֵי יַיִן durchaus ſtörend ſind. Wie aber V. 3 genau die Ausdrücke von V. 1ª wiedergab, um das Wehe inbezug auf die dort genannten Dinge zu begründen, ſo geſchieht dasſelbe mit 1ᵇ in V. 4. Denn die geringe Abweichung ציצה נבל gegen ציץ in V. 1ᵇ kann, wenn ſie wirklich urſprünglich iſt, kaum dagegen angeführt werden. Aber es fehlen dort gerade die Worte יין הלומי; demnach iſt dieſer Ausdruck zu ſtreichen. Er mag Zuſatz eines Leſers ſein, der auch bei 1ᵇ an die Kränze der Trunkenen dachte. Man muß ſich zur Streichung des Zuſatzes entſchließen, wenn auch zuzugeben iſt, daß dieſer ſtarke, volle Ausdruck יין הלומי die Annahme einer Gloſſe zu widerraten ſcheint.

Recht ſchwierig iſt nun in dieſem erſten Abſchnitt weiterhin die Frage nach dem Sinne von שֶׁאֲר עַמּוֹ Es bedürfte der Begriff keiner Worte, wenn dieſe Verſe (V. 1—6), wie Hitzig, Wellhauſen,

Digitized by Google

Stade annehmen, den Judäern in der Zeit vor dem vergeblichen Angriff des Sanherib gelten sollten (702). Dann wäre hier der von Juda übriggebliebene Rest gemeint. Mit vollem Recht aber wendet sich Giesebrecht S. 54 f. gegen diese Ansicht. Nur ist vielleicht seinen Argumenten noch beizufügen, daß die Ansicht Hitzigs, Jesaja führe hier das schon der Vergangenheit angehörige Geschick der Ephraimiten dem sündigen Juda vor Augen, schon wegen des הוי unmöglich erscheint. Mit dem הוי wendet der Prophet sich stets gegen etwas, das seinen Zorn oder seine Rede zur Zeit herausfordert, also noch vorhanden ist. Ferner bringt das הנה mit nachfolgendem Nomen (Pronomen) mit oder ohne Partizip stets etwas der Gegenwart oder der unmittelbar bevorstehenden Zukunft Angehöriges (bei Jes. 3, 1; 5, 26; 7, 14; 8, 18; 10, 33; 19, 1; 20, 1; 22, 13. 17; 29, 14; 30, 27). Nur bei Traumerzählungen finden wir uns trotz des nachfolgenden Partizips auch in die Vergangenheit versetzt. Das aber erklärt sich aus der Lebendigkeit der Rede, die das Erlebte vergegenwärtigt (Gen. 37, 7; 40. 9. 16). Sonst hat man dafür das Perfektum, wie Jesaja das auch 6, 7 bietet.

Endlich aber versteht sich die Drohung, Samarien werde so schnell verschlungen werden wie eine Frühfeige, nur aus der Zeit vor 722. Denn die Ereignisse entsprachen bekanntlich nicht dieser Erwartung. Samarien wurde drei Jahre belagert (2 Kön. 17, 5). Es ist unmöglich, daß der Prophet in einem geschichtlichen Rückblicke also sprach.

Wenn aber in allem diesen nur eine verhüllte Bezeichnung Judas und Jerusalems vorläge (Wellh.), so widerspräche V. 4 allem, was wir sonst von den Gesinnungen des Propheten aus der Zeit unmittelbar vor 701 kennen. Es müßte ja dann die ציצת נבל Jerusalem sein; und doch ist gerade das das Kennzeichnende für die Rede des Propheten in dieser Zeit, daß er, je näher die Gefahr kommt, desto fester in seinem Glauben wird, daß Jerusalem nicht in die Hände der Feinde fallen könne (29, 11 f.; 31, 4 ff.).

Sind aber die Ephraimiten angeredet, was m. E. eine unausweichliche Annahme, dann liegt es nahe, an den Rest von Ephraim zu denken. Und das ist in der That auch die Ansicht der meisten

Gelehrten, und man hat auf den feinen Gegenſatz aufmerkſam gemacht, der ſich dann ergiebt. Während bis dahin Ephraim in Samarien ſeinen Ehrenkranz ſieht, wird es, wenn die Trübſal die Schlacken des Volkes abgeſondert hat, in Jahve allein ſeine Krone haben. Das wäre in der That ein echtjeſajaniſcher Gedanke. Schade nur, daß er ſich doch ſchwerlich halten läßt. Denn Jeſaja redet ſonſt von einer vollkommenen Verwüſtung des Nordreiches (7, 16; 9, 7—20; 5, 25—30; 17, 4ff.), daß ſchwerlich die Annahme ſtatthaben kann, ſofort nach dem Fall von Samarien (ביום ההוא) ſei Ephraim noch im Beſitz von Richtern und Kriegern, die ſogar den Feind bis an das Thor des Feindes zurückdrängen. Und wenn nach 8, 23 Sebulon und Naphtali zuerſt von dem meſſianiſchen Lichte beſtrahlt werden, ſo kommt doch der Meſſias von Juda her. Überhaupt aber iſt die meſſianiſche Zukunft vor Jeremia für Ephraim niemals ſo in Ausſicht geſtellt, daß es etwa einen ſelbſtändigen Teil des meſſianiſchen Reichs bildete und nicht vielmehr durch die Angliederung an Juda des zukünftigen Glückes teilhaftig würde. Endlich aber heißt Nordisrael ſo abſolut bei Jeſaja niemals עַמִּי, עַמּוֹ. Dieſe Bezeichnungen, ſofern ſie ein vorhandenes Volk meinen, gehen bei ihm ſtets nur auf Juda. Israel hat ſein Recht, Gottes Volk zu heißen, vollkommen verwirkt (Hoſ. 1, 9). שְׁאָר עַמּוֹ wird darum ſchwerlich der Reſt Ephraims ſein können, ſondern entweder nur der Reſt aus Geſamtisrael, oder aber der Reſt aus Juda. Dieſe Bedenken gegen die Meinung, daß wir unter dem שְׁאָר עַמּוֹ an den Reſt des Nordreichs denken müßten, werden zu unüberwindlichen durch die Anknüpfung des folgenden וְגַם אֵלֶה. Es iſt ja doch unzweifelhaft — und alle Ausleger ſind darin einig, was ja auch nicht anders möglich iſt —, daß hier von Judäern die Rede iſt. Die Anknüpfung aber an das Vorige iſt derart, daß, wenn nicht geradezu eine Gleichſetzung von שְׁאָר und גַם אֵלֶה vorliegt, doch ſicher ein teilweiſe vorhandenes Sich-decken dieſer beiden Begriffe angenommen werden muß. Denn eine Erklärung eines ſolchen Überganges von den Ephraimiten zu den Judäern mit dieſem gleichſetzenden גַם אֵלֶה ließe ſich allenfalls bei dem geſprochenen Worte geben, bei dem der Prophet durch eine hinweiſende Handbewegung dieſem אֵלֶה eine andere Bedeutung gegenüber den vor-

genannten Ephraimiten verliehe; nehmen wir aber an, was ja z. B. Dillmann meint, daß Jesaja selbst diese Rede aus verschiedenen Ansprachen für die Nachwelt aufgesetzt und stilisiert hätte, so scheint dieser andere Sinn des אֵלֶּה gegenüber dem שאר schwierig, ja unzulässig. Und so kommt Giesebrecht zu dem Schlusse, daß der Prophet mit שאר עמו Juda meint, und zwar Juda mit Ausschluß der Ephraimiten; die wenigen, welche von Ephraim übrig bleiben, seien hier außer Betracht gelassen. Und so ergiebt sich nach ihm ein scharfer Widerspruch. Ist V. 5 f. mit dem שאר עמו ganz Juda gemeint und diesem ohne Bedingung eine glänzende Zukunft in Aussicht gestellt, so hören wir nun im Folgenden, daß *denselben* Leuten (גם אלה) ausschließlich Strafe und Gericht vor die Augen gestellt wird. Das läßt sich doch nur als Aufhebung des in V. 5 f. Verheißenen ansehen. Mit anderen Worten: der Prophet Jesaja lebte dicht *vor* 722 der Hoffnung, daß der Fall Samariens auf *ganz* Juda einen solchen Eindruck mache, daß die Gesamtheit des Staates und Volkes in das Reich der Zukunft übergehen werde. Diese Hoffnung aber ließ er mehr und mehr fahren, durch die trübe Gegenwart belehrt. Und in späterer Zeit, um 702, hielt er es für nötig, den bekannten Spruch (28, 1—6, den er durch ein Gleichnis 28, 23—29 erläutert und begründet hatte) zu berichtigen, und fügte das Strafwort 7—22 ein. Diese Auffassung soll alle Schwierigkeiten leicht lösen. Einmal ist 28, 1—6 wirklich in der Zeit um 724 entstanden; dann aber, wofür die Berührungen mit den aus der Zeit um 702 gehaltenen Reden, die ja nur V. 7—22 und da sehr häufig sich finden, deutlich sprechen, bietet die Ansetzung um 702 für diesen Abschnitt keine Schwierigkeit.

Endlich was im Jahre 724 als ein unerlaubtes Spielen mit rhetorischen Effekten gelten müsse, das uneingeschränkte Aussprechen der herrlichsten Verheißung (V. 1—6), das unvermittelte Überspringen in Worte furchtbarer Gerichtsdrohung (V. 7—22) und das dann unbegründete Zurücklenken in Worte der Verheißung (V. 23—27) sei bei der Annahme dieser Entstehungsart ohne Bedenken; der Prophet sah sich zur Zurücknahme des Wortes 5 f. genötigt (Giesebrecht a. a. O., S. 67 ff.).

So geschickt aber auch diese Ansicht vorgetragen ist, so ver-

lockend sie nach mancher Seite hin erscheint — ich glaube doch, daß sie vor einer ruhigen Erwägung nicht standhalten kann.

Denn 1) scheint mir die Rückbeziehung der Worte in V. 6 auf V. 1 es unmöglich zu machen, daß man bei שאר nur an Judäa denken sollte. Wie jetzt Ephraim eine vergängliche Krone hochhält, so wird es in der Zukunft den ewigen Gott zu seinem Diadem erküren. Es würde bei Giesebrechts Meinung jeder innere Zusammenhang von V. 1—4 und 5f. durchschnitten, was doch bei der offenen Rückbeziehung nicht angeht, auch der Weise des Jesaja vollkommen widerspricht. Denn wo er nur einen messianischen Ausblick entwirft, so fügt derselbe sich nicht äußerlich an etwas damit nicht Zusammenhängendes, er erwächst vielmehr aus den früheren Worten und ist die schmückende Krone des Ganzen. 2) Die Behauptung, Jesaja habe im mittleren Abschnitt seiner Thätigkeit geglaubt, ganz Juda werde des messianischen Heils sich erfreuen, ist nicht aufrechtzuerhalten. Gewiß läßt sich bei dem Propheten Jesaja inbezug auf seine Weissagungen ein Fortschritt bemerken. Wohl ist seine Predigt eine lebendige, so daß von den Wechseln des politischen Lebens der Niederschlag in seiner prophetischen Thätigkeit nicht zu verkennen ist; wohl verschwindet die Persönlichkeit des messianischen Königs, die in seiner früheren Thätigkeit von ihm als vollendetes Gegenbild des schwachen Ahas in den Mittelpunkt seiner ganzen Gedanken getreten war, in der späteren Zeit — eine Erkenntnis aber ist dem Propheten niemals abhanden gekommen, daß nur ein Teil, nicht bloß Israels, sondern auch Judas, Erbe des messianischen Reiches werden soll. Das Bild von der Zukunft seines Volkes, welches in der ersten Zeit noch recht unklar war, gewinnt auf die Dauer immer mehr an deutlicher Zeichnung. Und in diesem Sinne mag man von verschiedenen Zukunftsbildern reden. Zunächst tritt die Gerichtsschilderung mit einer solchen Wucht auf (Jes. 2—5), daß es scheint, als habe der Prophet gar keine Hoffnung mehr. Und doch können wir nicht annehmen, daß er vollkommen an der Zukunft seines Volkes verzweifelte. Wohl hören wir hier auch schon von Verbannung (5, 13; vgl. auch 6, 12). Aber die Verbannten sind ihm anscheinend für das Reich Gottes verloren (22, 18f.). Nicht so wird nach seiner Auffassung das

meſſianiſche Reich erwachſen, daß die verbannte Gemeinde zurückkehrt und dann den Neubau beginnt; höchſtens werden ſie in den vollzogenen Neubau mitaufgenommen (Jeſ. 11, 10, wenn dieſe Stelle jeſajaniſch iſt). Vielmehr, es bleibt ein Reſt im Lande, der die Wurzel des neuen Baumes iſt. Wenn dieſer Gedanke zu Anfang auch nicht ſo ſcharf hervorgekehrt wird wie ſpäter, ſo läßt er ſich doch auch ſchon in der erſten Periode bei dem Propheten klar nachweiſen. Wenn Jeſaja etwa im Jahre 734 auf göttlichen Befehl hin mit ſeinem Sohne שאר ישוב dem Ahas entgegengehen ſoll, ſo iſt damit erwieſen, daß ſchon ſpäteſtens im Jahre 736 bei der Benennung dieſes Kindes der Prophet ſich deſſen vollbewußt war, daß nur ein geringer Bruchteil nicht bloß von Nordisrael, ſondern ebenſo von Juda (war Jeſaja doch judäiſcher Prophet, und die lebendige Predigt, welche die Exiſtenz und Erſcheinung des שאר ישוב genannten Knaben predigte, galt doch denen, die ihn ſo rufen hörten) zum Volke Gottes beſtimmt ſei. Ich kann es aus dieſem Grunde nicht billigen, wenn Guthe (a. a. O. S. 45) allein aus dem Anlaß, weil hier (4, 3) vom Reſt in Zion die Rede ſei, den Abſchnitt 3, 16 bis 4, 6 der ſpäteren Zeit des Propheten zuweiſen will. Auch Kap. 6, deſſen Stellung an der Spitze einer Redegruppe aus der erſten Zeit des Ahas ſich doch wohl nur daraus erklärt, daß es, wie die folgenden Abſchnitte, in der erſten Zeit des Ahas abgefaßt wurde, ſpricht am Schluß V. 13 doch auch klar von einem Wiederausſchlagen der in der Erde bleibenden Wurzel, alſo von einem Reſt, aus dem die zukünftige Gemeinde hervorgehen ſoll. Der Immanuel, der, wie ich glaube, als der wirkliche Retter des Volkes vom Propheten gemeint iſt, erſteht im Lande, wo immer noch Leute, wenn auch wenige, verblieben ſind. Ja ſelbſt im Nordreich, gegen welches zu dieſer Zeit des Propheten Stimmung wohl noch unfreundlicher war wie gegen Judäa, iſt es nicht anders. Denn zwar iſt Jeſ. 8, 19—23 recht dunkel; aber der Sinn ſcheint mir doch vorzuliegen, daß nicht bloß der Stamm Judäas, der bis dahin von ſeinem Könige irregeleitet wird, in der Stunde der Not zur rechten Erkenntnis ſeines Gottes gelangen und dann freudigen Anteil nehmen wird an der glücklichen Zukunft (wenn anders V. 21 f. nicht auch ſchon von Ephraimiten redet), ſondern

daß auch in den heimgesuchtesten Gegenden von Nordisrael (Sebulon und Naphtali) die Sonne der Zukunft mit Jubel begrüßt werden wird.

Ein Fortschritt gegen früher ist allerdings in dieser Zeit bei dem Propheten zu erkennen. Mag er vordem mit dem Gedanken des Restes mehr gespielt, sich der Hoffnung geschmeichelt haben, daß seine scharfen Gerichtsworte eine vollkommene Umkehr zur Folge haben würden, so daß das Übel nicht einzutreten brauche — das ist jetzt vorbei. Jetzt erscheint ihm seine eigene Thätigkeit im Lichte des Gerichts (Jes. 6, 10). Seine Aufgabe ist mehr, das Gericht zu beschleunigen, als es aufzuhalten. Da ergab es sich von selbst, daß er nun Ernst mit diesem Gedanken machte, daß er vor dem nahenden Schiffbruch zu retten suchte, was zu retten war. Dem Gesamtstaat und dem Hof war nicht mehr zu helfen; so galt es, in anderer Weise für die Zukunft zu arbeiten. Wenn jemand aus dem nahenden Untergang unverletzt hervorgehen sollte, so konnten das nur die Gottesfürchtigen sein. Der allgemeine Geist war Gottentfremdung, darum findet der Prophet so wenig Boden. Nur einige wenige haben seine Predigt mit gläubigem Herzen angenommen (7, 2. 16 ff.). Sie zu sammeln und zu stärken das ist jetzt sein Amt; die große Masse, namentlich die einflußreichen Leute, muß er dem Verderben überlassen. In dieser Gemeinde seiner Schüler, die sich um ihn und seine Familie schart, hat der Gedanke vom Rest schon Fleisch und Bein gewonnen. Ihnen gilt jetzt all sein Wirken (8, 16 f.). Für sie wird auch wohl die Sammlung der Redegruppe Kap. 6 — 9, 6 (vielleicht auch 2 — 5?) veranstaltet worden sein. Es ist angesichts des Abschnittes 8, 11 ff. nicht möglich, die Behauptung Guthes (S. 16) erst in der Zeit um 702 sei die Aufgabe der Ausscheidung eines heiligen Restes an Jesaja herangetreten, anzuerkennen. Diese Meinung ist auch an sich nicht wahrscheinlich.

Die Unterscheidung nun des geistlichen und fleischlichen Israel, die dem Propheten so gewiß geworden war, daß er sie schon für das Leben anwendete, sollte mit einemmale als irrig für eine Zeit lang (vielleicht 724—705) aufgegeben sein, um dann wieder desto feuriger wiederholt zu werden? Man fragt billig nach den Grün-

den; denn durchſchlagende Gründe der ſchwerwiegendſten Art, gegen die ein Zweifel nicht aufkommen kann, ſind allein imſtande, das glaublich zu machen. Solche Gründe aber ſind, ſo weit ich ſehe, nicht vorgebracht worden. Gewiß nur das Wort des Jeſaja über Damaskus ging ſo in Erfüllung, wie der Prophet es gemeint. Die Weisſagung bezüglich Samarien traf nicht genau ein, und gar was er von der dunklen Zukunft Judas geredet hatte, ſchien eitel Dunſt geweſen zu ſein. Das Gewitter zog an Judäa vorüber, Ahas ſchien mit ſeiner treuloſen Kritik das Rechte getroffen zu haben. Daraus ſoll Jeſaja den Plan Gottes beſſer erkannt (Guthe 29) und damit ſeine frühere ſtrenge Ausſage gemildert und abgeſchwächt haben. Als Samaria ſeinem Untergang entgegentaumelte, während Juda, der Leitung Jeſajas folgend, ſich den Aſſyrern nicht entgegenſtellte, faßte der Prophet die kühnſte Hoffnung für das Südreich, die dem heiligen Reſt gegebenen Verheißungen ihm unmittelbar zueignend. Und noch ungefähr zwölf Jahre ſpäter hat er im 10. Kapitel ſeinem Vaterland dieſelbe freudige Ausſicht gemacht (Gieſebrecht, S. 70 f.). Guthe will, daß Jeſaja jetzt wenigſtens die Bevölkerung Jeruſalems, Gieſebrecht, daß er die von ganz Judäa vom Gericht ausgenommen habe. Nach letzterem ſah er ſich dann allerdings genötigt, gegen Schluß ſeiner Wirkſamkeit auf das erſte Bild zurückzugreifen.

Aber mußte, ja konnte überhaupt die von Jeſaja nicht erwartete zeitweilige Schonung Judas eine ſolche Wirkung haben? Alle prophetiſche Rede, Drohung und Tröſtung, ſteht doch in untrennbarſter Wechſelwirkung mit der ſittlichen und religiöſen Stellung des Volkes. Daß die Sünde des Volkes Gericht und Strafe mit ſich bringen mußte, iſt Jeſaja gewiß nach 734 eine ebenſo unumſtößliche Wahrheit geweſen wie zuvor. Und wie denn? Hatte ſich etwa in Juda und Jeruſalem ein Wandel zum Beſſeren vollzogen, ſo daß die Geſamtmaſſe mehr des Troſtes denn der Drohung bedürftig war? Das kann man unmöglich glauben! Ahas wird ſeine Bahnen gewandelt ſein wie zuvor und nicht viel nach des Propheten Wünſchen gefragt haben. Und wenn nach Gieſebrecht ſelbſt unter Hiskias noch im Jahre 702 die Verhältniſſe ſo gottwidrige waren, wie ſie uns 28, 7—22. 29—31 vor die Augen treten, ſo iſt das unter

einem Ahas ganz gewiß nicht anders gewesen. Ja, es will mir scheinen, daß Kap. 1, wenn wirklich erst in der Zeit des Hiskia entstanden, uns doch das Bild von der Bevölkerung Jerusalems malt, wie es der Prophet von Anfang bis zum Ende seines Prophetentums im Grunde sich gleichbleibend gefunden hatte. Und dieser ganzen Bevölkerung sollte der Prophet solche Zukunft in Aussicht gestellt haben, wie sie 28, 5 f. vorliegt? Das würde doch zum Gegenteil dessen geführt haben, was der Prophet wirken sollte, nämlich zur Verhärtung, aber nicht zur Buße und zum Glauben.

Man könnte nun meinen, daß auf anderem Wege Jesajas zu jener Meinung hätte gelangen können. Kap. 10 zeigt es ja eben wie 14, 24—27, daß Jesajas Ansicht hinsichtlich Assurs eine Wandlung durchmachte. Der Übermut des assyrischen Großkönigs, der sich nicht als Werkzeug Jahves erkennen wollte, sondern bis zur Lästerung des Gottes Israels fortschritt, mußte zuschanden werden. Er wird im heiligen Lande (14, 24—27), dicht vor Jerusalem (10, 5—34) zertrümmert werden!

Aber diese Erkenntnis mußte doch nicht zur vollkommenen Aufhebung jener ersten Drohung führen. Es konnte ja das Gottesgericht doch auch anderswo den Feind treffen als in Judäa. Warum muß er gerade vor Jerusalem fallen? Weil eben sein Zug sowohl ihm selbst wie den abtrünnigen Judäern Verderben bringen mußte. Es handelt sich Kap. 10 wie 14, 24—27, 28—32 nicht um Rettung von ganz Judäa, sondern um die Erhaltung des heiligen Restes. Nachdem Jesaja sich und die Seinen so scharf der Welt gegenüber gestellt hatte und dieser Gemeinde im Gegensatz zu Gesamtisrael die Zukunft versprochen, mußte doch die Frage aufgeworfen und beantwortet werden, wie man sich denn die Bewahrung dieser Wenigen denke. Die Beantwortung dieser Frage ergab sich leicht, wenn einerseits die assyrische Weltmacht als Strafmittel festgehalten, der Glaube an den Bestand des Restes auf der anderen Seite dagegen gestellt wurde. Mit aller Deutlichkeit zeigte die Unersättlichkeit und der Hochmut Assurs den Weg zur Lösung des Rätsels. Wol kommt Assur und verwüstet vollkommen das Land — wenn auch die Dauer der Verwüstung gegen früher kürzer erscheint — aber vor dem Rest Jakobs wird er zuschanden. Vor den

Thoren Jerusalems tritt Jahve für die Seinen ein. So wird beides erreicht: die Bestrafung Judäas und die Läuterung und Zusammenschmelzung bis auf den Rest, wie die Vernichtung Assurs. Jesaja hat seine früheren Worte nicht zurückgenommen, sondern nur genauer und schärfer bestimmt. Daß aber jetzt von einer so langandauernden Knechtung und Verwüstung, wie in Kap. 7, Abstand genommen wird, hat seinen guten Grund. Assur, die übermütige Macht, hat nur die Aufgabe, die Läuterung in Israel zu vollziehen, darf aber um seines Stolzes willen nicht durch längere Verwüstung des Landes über Jahve und die Seinen triumphieren. Vielmehr muß der Fall sich unmittelbar an die Läuterung anschließen.

Von einer Zerstörung Jerusalems redet Jesaja niemals. Die Frage wird 2—9 nicht genauer berührt. Was aber da noch im Nebel liegt, tritt jetzt klar vor sein Auge. Will Gott seinen Rest erhalten, so kann das nur in Jerusalem geschehen, wo der eigentliche Wohnsitz Gottes auf Erden ist. Aber freilich gehört dazu Glaube, und gerade bei Jesaja und seiner Umgebung lag die Stimmung zur Verzweiflung näher als zur Hoffnung. Und so gelten alle jene Worte, die den festen Bestand des Gottesreiches und seiner Stadt darthun, diesem Rest. Der muß getröstet, ermuntert, zum Glauben erzogen werden (8, 9; 10, 20. 24; vielleicht auch 17, 12—14). Wenn auch dieser Rest in Verzweiflung von Gott ließ, so war ja allerdings nichts mehr für Juda zu hoffen.

Nun behauptet Giesebrecht zwar, daß in 10, 20 f. שאר ישראל und פליטת בית יעקב nicht vom Rest, der aus Israel und Juda übrig sei, sondern von dem, was nach dem Fall Samariens verblieben wäre, d. h. von ganz Juda verstanden werden müsse. Dazu, so führt er weiter aus, sei seine spätere, weniger günstige Auffassung, die nur von einem Rest auch aus Juda spreche, dann als Korrektur von dem Propheten selbst hinzugefügt; das gehe doch auch daraus hervor, daß gesagt werde, der Rest werde sich nicht wieder auf Assur stützen, also habe er es doch schon vorher gethan. Das aber könnte nur von Juda ausgesagt werden. Man darf aber die Worte nicht also pressen. Es kann das „Wieder" sich eben nur auf die Handlung beziehen, ohne daß damit notwendig die

Identität des handelnden Subjekts gefordert wird. Dazu aber wird auch nicht Juda, sondern nur das Volk zu Jerusalem (V. 24) zur Furchtlosigkeit aufgefordert. Zudem steht doch noch eine furchtbare Verwüstung bevor (27—34). Da läge es schon näher, mit Guthe an eine Gleichsetzung des שאר mit dem Volk von Jerusalem zu denken? Aber hier hatten doch gerade jene Lenker des Volkes und die Richter ihren Sitz, denen diese Verheißung für ihre fleischliche Sicherheit hoch willkommen gewesen wäre. Und sie sollten nicht mit fortgerissen werden vom allgemeinen Verderben?! Da scheint mir, daß Jesaja hier also vom Volk redet, wie wir es gewohnt sind zu thun. Da ist immerhin möglich, daß er das eigentliche Volk als das verführte milder beurteilen gelernt hat (3, 12 ff.; 5, 12 f.; 8, 19), daß er dies Volk mit in das neue Reich hinübergenommen wissen will. Als Beleg für diese Auffassung sehe ich 14, 28—32 an; gewöhnlich versteht man unter den דלים und אביונים, unter den עניי עמו dort einfach die Bevölkerung von Juda. Aber der Grund dieser Annahme ist nicht recht einzusehen. Denn man mag dies Stückchen in das Jahr 727 setzen — und das scheint mir am richtigsten — oder mit Giesebrecht 722, mit anderen 705: in der ganzen Zeit von dem aramäisch-ephraimitischen Kriege an hatte Juda im Verhältnis zu anderen Völkern und ganz besonders zu Philistäa kein so schweres Los, daß es den Nachbarvölkern gegenüber also bezeichnet werden konnte.

Wenn aber Dillmann (S. 144) sagt, „daß er aber überhaupt sie in diesen Gegensatz zu den Philistern stellt, ist durch die in כי נשבר שבט מכך gezeichnete Umkehrung der Lage veranlaßt", so kann ich diese Begründung nicht anerkennen. Es ist doch nur eine subjektive Ansicht der Philistäer, und zwar, wie der Prophet selbst bemerkt, eine falsche Ansicht, daß der Druck von ihnen genommen sei. Daß aber Jesaja nach der Meinung der Philister die Judäer als die Armen und Elenden bezeichne und nicht vielmehr Gott durch den Mund des Propheten in seinem Mitleid von Armen und Geknechteten spreche, ist nicht anzunehmen. Die Gleichung אביונים = Israel oder Juda vollzieht sich erst im Exil. Da waren eben alle Judäer, oder, was damals dasselbe, alle Israeliten אביונים, und

dieſer Titel konnte ihnen auch weiter verbleiben, da die Enge der Verhältniſſe nach 536 ſie, die, dem ſittlichen Stande entſprechend, ſich zur Herrſchaft über die Welt berechtigt glaubten, immer noch als Bedrückte und Elende aufwies. Jeſaja hat aber die Tyrannen und Säufer, die Richter und Prieſter ſeiner Zeit, als ſeine und Gottes größeſte Feinde erkannt. Sie ſind ihm nicht עָשְׁקִים, ſondern עִשְּׁקִים. Alſo werden wir 14, 30. 32 bei den דלים und עניים nicht an die Geſamtmaſſe ſeines Volkes, ſondern nur an die Armen, Bedrückten denken müſſen; die ſollen bei der herannahenden Niederwerfung gerettet werden und bei ihrem Gott auf dem Zion Zuflucht finden. Dieſe Armen und Elenden ſind gewiß wohl nach des Propheten Meinung die verachtete Schar der Gottesfürchtigen, die ſich um Jeſaja geſammelt hatte, dann aber überhaupt die Witwen und Waiſen (1, 17), deren Recht gedrückt; alle einfachen und biederen Leute, die nach ihrer Weiſe rechtlich und redlich wandelten, aber von der habgierigen Bande der Richter und Prieſter äußerlich und innerlich zugrunde gerichtet wurden. Der Prophet nennt ſie überhaupt Volk (10, 24), im Gegenſatze zu den Großen. Ja 3, 15 entſpricht dem עמי im Parallelismus geradezu עניים (vgl. auch 3, 14). Von dieſen עניים, die wir nicht einmal bloß in Jeruſalem anſäßig denken müſſen, wird ein gut Teil gerettet werden. Ja ſelbſt ſolche, die jetzt durch Schuld der Großen auf falſchen Wegen gehen, kommen in den Tagen des Gerichts zur beſſeren Erkenntnis und werden nicht vernichtet (8, 20 ff.). Aber immer iſt es nur ein Reſt, nicht bloß Israels (Juda, ſo Gieſebrecht), nicht bloß Judas (Jeruſalem, ſo Guthe), ſondern ein Reſt aus Juda und vornehmlich aus Jeruſalem. Wie wir uns das zu denken haben: Vor Jeruſalem ſoll der Aſſyrer fallen, aber das Gericht jener Zeit ſoll doch die in Jeruſalem tonangebenden Großen verſchlingen, ſo daß die Elenden und Irregeführten allein eine Zuflucht bei Gott auf dem Zion finden — iſt eine andere Frage. Selbſt wenn wir dieſe nicht beantworten könnten, ſo bliebe doch die prophetiſche Anſicht vom Reſt ſtehen, und wir müßten uns damit beſcheiden, daß dieſe Stelle in dem Zukunftsgemälde des Jeſaja unklar gehalten wäre. Und wir könnten uns dabei beruhigen, daß dasſelbe doch auch in den Reden aus der Zeit um 702 ſich nachweiſen läßt. Die Auf-

faſſung des Reſtes, wie wir ſie entwickelt haben, findet ſich vollkommen ebenſo wieder in den Reden 29—31. Auch hier iſt mit der Rettung Jeruſalems die Erhaltung und Beſeligung der עניים 29, 19 ausgeſagt, und auch an dieſer Stelle kann man das nur von einem Teile der Bevölkerung verſtehen. Die Großen aber und Übermütigen kommen um (29, 20f.; 30, 15f.). Auch das Volk in Jeruſalem kann erſt nach dem Verlauf einer Belagerung mit all ihren Ängſten und Nöten (29, 19f.), welche zeigt, daß Gott mit ſeiner Hilfe abſichtlich verzieht (29, 18f.), der meſſianiſchen Segnungen teilhaftig werden. Auch hier iſt mit Sicherheit der vergebliche Anſturm auf Jeruſalem ausgeſagt (29, 1—8; 31, 4—8), und doch hören wir von einem Manne wie Sebna, daß er in der, wohl aſſyriſchen, Verbannung ſterben ſoll.

Aber ſelbſt wenn dieſe ſcheinbare Unſicherheit ſich nicht heben ließe, müßten wir dennoch bei unſerer Auffaſſung verharren. Doch in dieſem ungünſtigen Falle befinden wir uns nicht. Der Prophet ſpricht ſich über das „Wie“ der Läuterung in unſerem 28. Kapitel aus und zwar in den Verſen 7—22, zu denen jetzt zurückzukehren iſt.

II.

V. 7—22. שאר עמו kann alſo wegen der Verbindung durch die Worte גם אלה mit dem Folgenden, in dem nur von den Judäern die Rede iſt, nicht der Reſt Ephraims ſein. Der Ausdruck kann aber anderſeits wegen der Rückbeziehung auf V. 1 nicht Juda bedeuten, zumal da ja שאר עמו nicht gleich Juda iſt. Aus dem gleichen Grunde der Rückbeziehung auf V. 1 kann man aber auch nicht an einen Reſt nur aus Juda (weder Judäer noch [Guthe] Jeruſalem denken), zumal da dann noch im Folgenden der Gedanke entſtünde, daß dieſer Reſt wieder geläutert werden ſollte, aber das iſt eine unjeſajaniſche Meinung. Vielmehr der nach dem Gericht bleibende Reſt vermehrt ſich und treibt neue Blüten (6, 13, eine wohl verderbte Stelle, hat ſchwerlich mehr als dies ſagen wollen). Ein mittleres wird demnach das Richtige ſein. Es iſt der Reſt von ganz Israel genannt; was von Geſamtisrael übrig bleibt, wird das geſchilderte Glück erleben. Das iſt ja auch die einfachſte Erklärung

der Worte שאר עמו. So bleibt die Beziehung zu V. 1 gewahrt, ebenſo auch der Übergang zu V. 7 berückſichtigt. Allerdings iſt es dann nötig, die Identität von שאר עמו und גם אלה aufzugeben. Und wenn wir das thun, dann fällt auch der Vorwurf Gieſebrechts fort, daß zwar Samarien mit ſcharfer Drohung angefaßt wird, während Juda hier Verheißungen köſtlichſter Art erhalte, ohne daß mit einem Worte ſeiner Sünde und notwendigen Beſtrafung gedacht werde (S. 66). Aber שאר עמו iſt uns nicht Juda, und das Folgende giebt gerade den Weg an, wie es zur Bildung dieſes Reſtes kommen werde, und ſpricht daher deutlich von dem auch für Juda bevorſtehenden Gericht. Daß dann 7—22 von dem Gericht über Samarien nicht mehr geſprochen wird, kann doch (gegen Gieſebrecht) kaum verwunderlich erſcheinen, da ja eben 2—4 gezeigt wird, wie aus Samarien ein Reſt ſich bilden ſoll.

Doch bedarf die Meinung von der Unterſcheidung der zwar naheſtehenden, aber ſich nicht deckenden Begriffe שאר עמו und גם אלה einer eingehenden Begründung, welche hier folgen mag. Iſt גם אלה nicht identiſch mit שאר עמו, ſo muß eine andere Beziehung nachweisbar ſein. Und das iſt gut möglich. „Gott wird", ſagt V. 6, „dem Reſt rechte Richter und wahre Helden verſchaffen. Daran krankte ja gerade Jeruſalem. Hier muß es ganz anders werden. Wie Gott hier Wandel ſchafft, führt dann die Rede 7—22 aus. וגם אלה geht alſo auf das Nächſtliegende, nämlich auf die V. 6 genannten Richter uud Helden. Auch ſie wie die ſchwelgeriſchen Ephraimiten ſind trunkene Leute, ein Wort übrigens, das mir ebenfalls darauf hinzuweiſen ſcheint, daß wir V. 1ª wirklich an das Bild der bei Schwelgereien beſchäftigten Bewohner Samariens zu denken haben, als daß dieſe nur ſo nebenbei als שִׁכּוֹרִים angeredet werden.

Sehen wir nun den folgenden Abſchnitt darauf an, ſo beſtätigt er dieſe Auffaſſung des גם אלה auf das allerbeſte. Denn es iſt in der That nicht von dem Geſamtvolke die Rede, ſondern nur von den maßgebenden Faktoren, d. h. alſo den Richtern und Propheten. Sie taumeln beim Schauen der Geſichte [1]). Ebenſo kommen die

1) Die Leſung רֹאֶה halte ich für falſch. Das Partizipium kann nicht

Politiker in Betracht, die über Krieg und Frieden zu beſchließen haben — im Gegenſatz zu den Helden V. 6. Sie werden mit jenen zuſammen, und wir haben es gewiß vielfach da mit denſelben Perſonen zu thun, V. 14 angeredet. Sie alle, denen des Staates Leitung anvertraut iſt, werden mit furchtbarem Vernichtungsgericht erſchreckt. Man wende nicht ein, daß העם הזה in V. 11 doch von dem Geſamtvolk rede, wie dies in V. 14 (משלי העם הזה) ſicher der Fall ſei. Vielmehr würde man das erſtemal den Ausdruck am beſten wiedergeben mit einer Überſetzung wie etwa: „Dieſe Leute da.“ Daß nur ein Teil und zwar der zum Unheil des Geſamtſtaates herrſchende (V. 11) gemeint iſt, geht mit voller Sicherheit aus V. 12 hervor, wo eben geſagt iſt, daß Gott ihnen, nämlich jenem עם, geſagt habe, ſie ſollten Ruhe geben לעיף, dem Erſchöpften, d. h. dem eigentlichen Volke von Jeruſalem. Alſo kann עם hier nur der leitende Teil ſein.

Nun iſt aber nach Gieſebrecht eine ſolche Unterſcheidung zwiſchen Volk und Obrigkeit der damaligen Anſchauung wie auch dem Sprachgebrauch des Propheten zuwiderlaufend. Aber die Stellen, welche dahin geltend gemacht werden, ſind nicht beweiskräftig genug. Denn daß der Könige Frevel auch an ihren Völkern beſtraft werden, ſelbſt wenn dieſe unſchuldig ſind, iſt gewiß, und ſo könnte 7, 17 weiter nichts beweiſen. Aber das Volk iſt hier allerdings nicht unſchuldig; es iſt ebenſo glaubenslos wie Ahas (7, 2. 8. 6; ſ. beſonders 6, 10 f.). Es ſucht nicht bei Gott, ſondern bei den Götzen und Zauberern Zuflucht (8. 19). Darum muß Jeſaja und die Seinen ſich von ihnen trennen. Und es könnte in der That ſcheinen, als hätten wir es hier mit einer massa perditionis zu thun; aber es ſcheint auch nur ſo. Gewiß kann man gegen die jetzt in Deutſchland herrſchende materialiſtiſche und egoiſtiſche Denkweiſe eifern und kämpfen; gewiß kann man dabei zugeben, daß das ganze Volk in derſelben befangen iſt und alſo Gottes Gerichte herausfordert — und doch wird man unterſcheiden zwiſchen Verführern und Verführten, die

---

in dieſer Weiſe das Nomen der Handlung erſetzen. LXX φάσμα l. מַרְאֶה. Der beliebte Hinweis auf חֹזֶה (V. 15) iſt nicht ſchlagend, denn auch dort liegt dasſelbe Bedenken vor. Ich punktiere חֹזֶה und demgemäß V. 18 חֶזְוֹתְכֶם.

Israeliten zum Fall zu bringen, ſondern die Sprache iſt ja doch dies Zu-Fall-bringen ſelbſt, ſie iſt das Gericht, V. 11. Ihre jetzige Stellung zum Worte Gottes iſt es doch, die ihnen das Gericht ſicher macht. Es iſt die auf Grund des gegenwärtigen menſchlichen Verhaltens vorausgeſehene göttliche Beſtimmung dieſer Spötter, von der 13^b geredet wird. Dann aber iſt es notwendig, 13^a von der Vergangenheit oder Gegenwart, nicht aber von der Zukunft zu verſtehen.

Und das beſtätigt nun das לכן, V. 14. Denn die Anknüpfung dieſer Begründung an das Vorangehende hat ſeine Schwierigkeiten. Und in der That ſind hier die Ausleger in ziemlicher Verlegenheit. Dillmann ſieht von einer näheren Beziehung zu dem Vorangehenden überhaupt ab „deshalb, weil ſie ſo geſinnt ſind“. Aber es wäre nach ihm V. 13 doch nicht mehr von der Geſinnung, ſondern ſchon vom Gericht die Rede. Ebenſo wenig iſt die Ausflucht von Delitzſch, „die Strafverkündigung holt von neuem aus“, geeignet, uns über die Schwierigkeit des לָכֵן hinwegzuhelfen. Denn es iſt doch einmal gewiß, daß dieſe Begründung nicht auf 13^b gehen kann. Denn auf der beabſichtigen Folge, daß den Feinden Gottes aus ihrem Thun Verderben erwachſen werde, kann doch nicht der Verderbensſpruch begründet werden. Es muß, da V. 15 noch einmal das לכן erläutert, etwas dem Sinne nach zu dieſem Verſe vollkommen Paralleles ſein, wie Hitzig mit Recht bemerkt. Nur iſt es dann nicht konſequent, auf 13^a als die begründenden Worte hinzuweiſen, da dieſe auch nach ihm von Zukünftigem reden, V. 15, aber aus der Vergangenheit begründet. Man iſt genötigt, auf V. 12 zurückzugreifen. Aber es liegt auf der Hand, wie ſtörend V. 13 dann dazwiſchen tritt, indem es die begründete Folge von der begründenden Urſache trennt.

Es raubt V. 13 nach bisherigem Verſtändnis V. 14 vollkommen die Luft. Auch erwartet man V. 13 noch nicht Angabe des Gerichts, ſondern es ſpitzt ſich alles auf die mit לכן den Schluß bringenden Verſe (14 u. 16) zu. Aus allen dieſen Gründen faſſe ich היה einfach perfektiſch. Es iſt die Fortſetzung und Erläuterung des vorangehenden Verſes: „aber ſie wollten nicht und das Wort Gottes war ihnen zum“ u. ſ. w., allerdings zu ihrem eigenen

Verderben. Dann geht das דבר יהוה auf ein bestimmtes Wort לשון wäre dann unpassend gewählt. Es ist gemeint (V. 12) [וגו׳] ואת המנוחה. Ferner paßt das dann למען vortrefflich. Ihr Fall ist die notwendige Folge ihres Verhaltens gegenüber dem Worte Gottes. Und dies ihr Verhalten (13ª) begründet endlich vollkommen das furchtbare לָכֵן der Gerichtsankündigung. Zudem ist dann der von Hitzig geforderte Parallelismus zwischen 13ª u. 15 auf das vollkommenste gewonnen. Es sei auch auf die ganz entsprechende Stelle 30, 16 hingewiesen, wo ebenfalls nach dem לא אביתם der Inhalt des Nichtwollens beigefügt wird וַתֹּאמְרוּן u. s. f. Die Möglichkeit dieser perfektischen Auffassung kann angesichts 2 Sam. 15, 2. Richt. 6, 3 nicht bestritten werden (vgl. Ges. 25, § 112, 3, ª al.). Zudem handelt es sich hier nicht um fortlaufende Erzählung. Ja, וַיְהִי würde unrichtig sein, da ja 13ª nicht die Folge des לא אבו, sondern den Inhalt angiebt.

Ist dies Verständnis von 13ª zutreffend, so ist קו לקו צו לצו hier vollkommen so gebraucht wie in V. 10 und man kann nicht, wie es bei der futurischen Fassung geschieht, aus dem etwas andern Gebrauch der Worte in V. 13 einen Schluß auf ihren Inhalt machen. Man darf dann aber weiterhin auch nicht zur Erklärung dieses schwierigen Ausdrucks auf V. 17 לקו verweisen (Ew. Dillm.). Denn V. 10 u. 13 handelt es sich um eine Wertschätzung des göttlichen Wortes in der Gegenwart und zwar vonseiten seiner Feinde, V. 17 aber redet vom künftigen Thun Gottes. Außerdem würde m. E. die Thatsache, daß nicht צו sondern משקלת (V. 17) gesagt wird, mehr gegen als für die Annahme sprechen, daß hier eine Erklärung der schwierigen Worte V. 10 u. 13 gegeben wird. Wir sind also zur Aufhellung dieser Redensart nur auf die Verse 10—12 angewiesen. Da empfiehlt es sich nun nicht, von der Bedeutung der Worte קו und צו auszugehen. Denn gerade diese ist umstritten. Die Übersetzung „G'bot auf G'bot, Norm auf Norm“ (Delitzsch), welche die Kleinigkeitskrämerei des Jesaja tadeln soll, der nur immer maßregeln will, noch auch Hitzigs „Satz an Satz, Maß an Maß“, welches von den Wegweisern und Richtschnuren gebraucht sei, die man für kleine Kinder, die das Laufen erlernen sollten, aufrichte, noch endlich die Erklä-

rung von Ew. und Dillm. „Richte auf Richte, Schnur auf Schnur“ und wie die Verſuche weiter lauten, ſind nicht ohne Bedenken, zumal da ſie ſchließlich zu einem Sinne führen, der dem Gedankengang nicht entſpricht. Denn zumeiſt meint man, daß hier des Propheten ewige Nörgelei und ſein Maßregeln an den Pranger geſtellt würde und die Dunkelheit der Worte ſei von dem Propheten beabſichtigt, er ahme das Lallen der Trunkenen nach. Aber das verſchiebt die Sachlage; nicht vom Lallen der Trunkenen, ſondern der Kinder und deſſen, der mit Kindern in ihrer Sprache redet, wird doch berichtet. Nicht der Prophet ahmt ſie, ſondern ſie ahmen den Propheten nach. Wir haben es hier mit einem zu thun, der den Kindern das Sprechen — nicht das Schreiben (Br.) — beibringt, und das iſt ja bei den eben von der Bruſt abgeſetzten der Fall. Nun iſt es gewiß nicht die Sache eines ſolchen Mannes, viel zu nörgeln; da kommt er ſicher nicht zum Ziel, wie überhaupt die Anſicht, es ſei hier vom Schulmeiſter, alſo von Nörgelei und Kleinigkeitskrämerei die Rede, weder für den Lehrberuf ſchmeichelhaft, noch in der That richtig iſt. Es handelt ſich alſo um die Verſuche, eben Entwöhnten Laute und Worte beizubringen. Da beginnt man wohl mit einſilbigen Lauten (צו לצו קו לקו), lehrt ſie alſo pappeln. Auch kann man ja nur abſchnittsweiſe ein wenig beibringen (זעיר שם). Natürlich iſt das keine zuſammenhängende Rede, auch kommt es nicht darauf an, beſondern Sinn dieſen Worten, die nachgeſprochen werden, zu geben. Es iſt oft weder Sinn noch Verſtand in den Worten. Und als ſolcher Mann erſcheint ihnen der Prophet. Das ſind auch ganz unverſtändliche Reden, die er da hält und die ſie nachſprechen und ſich merken ſollen. Er behandelt ſie in der That mit ſeiner dunklen Rede wie dumme Jungen, die eben mit dem Sprechen beginnen. Die Entſcheidung über die Richtigkeit meiner Darlegung muß V. 11 bieten. Denn es liegt auf der Hand, daß hier eine Beſtätigung des von jenen gemachten Vorwurfs gegeben wird, nur in einer jenen unerwarteten Weiſe. Das כי iſt jedenfalls beſtätigend zu verſtehen. „Ja, ihr habt recht, es wird ſo, wie ihr geſagt habt.“ Nun hören wir in der That von einer Stammelrede, einer dunklen andern Sprache Gottes, deren er ſich dieſer Leute gegenüber bedient. Man findet

allgemein hier folgenden Übergang: Mit euch Stammlern, die ihr höhnend ſtammelt, wird Gott in ſtammelnder, barbariſcher Sprache reden. Aber daß jene ſtammeln, wird doch nicht dadurch beſtätigt, daß Gott ſeinerſeits auch zum Stammeln ſeine Zuflucht nimmt! Außerdem ſtammeln ſie nicht, ſondern behaupten doch, daß Gott und ſein Prophet ſtammele. Denn die Behauptung, die Feinde des Propheten verſuchten in trunkener, ſtammelnder Rede die Predigt des Jeſaja höhnend nachzumachen, iſt ohne wirkliche Begründung. Fällt dieſe Annahme fort, dann kann man aber eigentlich die Wahl der Worte אנשי לצון (V. 15) תחלוצ צו V. 22 nicht erklären, denn die Klage über des Redners „Nörgelei" kann doch nicht ſo ohne weiteres „Hohn, Spott" genannt werden. Das alſo kann unmöglich richtig ſein. Vielmehr läuft alſo der Gang der Rede. Sie, die Oberſten, ſind des Propheten vollkommen überdrüſſig. Wem will er, fragen ſie, Wiſſen beibringen; wen will er mit ſeinem Wort belehren? Hat er etwa Kinder vor ſich, die eben entwöhnt, nur eben erſt von der Bruſt abgeſetzt ſind? Denn ſeine Predigt iſt für uns wie Vorſprechen des Sprachmeiſters, der die Kinder das A zu ſeinem A, das B zu ſeinem B ſprechen läßt, ihnen hier und da ein Wort beibringt, ohne daß aber die Geſamtworte Sinn und Verſtand haben, vielmehr wie Stammeln erſcheinen. Ihr habt recht, ſo ſpricht nun der Prophet in ſchärfſter Ironie, Gott wird in ſolchen Stammellauten in euch unverſtändlicher Sprache mit euch reden. Dann wird euer unverſtändiger Vorwurf zutreffen, ihr Leute, zu denen der Herr doch ſo deutlich und klar geſagt hat: dies iſt die Ruheſtätte, gebet Ruhe dem Erſchöpften, und dies iſt der Erholungsplatz. Aber ihr habt nicht gewollt, und hieltet vielmehr dieſes Wort Gottes für ein unverſtändiges Vorſtammeln. Das kann ja nicht anders als zu eurem Verderben gereichen. Es ſcheint mir, als würden auf dieſem Wege einige Schwierigkeiten gehoben. Vor allen kann es nicht auffallen, daß man קו und צו nicht erklären kann, da wir es denn überhaupt nur mit Lauten, nicht aber mit Worten zu thun haben.

War nun in den bisherigen Verſen ausdrücklich vom Gericht und der Art des Gerichts nicht die Rede, nur daß V. 14 mit dem durch die Aſſyrer furchtbar redenden Gott drohte, ſo erwarten

wir, daß das לָכֵן in V. 14 u. 16 mit aller Schärfe dies Gericht bringe. Nicht eine Verheißung, die nebenbei auch ihr ernstes Gesicht trägt, sondern in erster Linie eine furchtbare Drohung muß uns das Folgende bringen. Und diese Erwartung wird nicht getäuscht. Allerdings wird dieses den Herren zu Jerusalem geltende schreckliche לָכֵן noch einmal positiv begründet V. 15, wie es schon im Vorangehenden negativ motiviert war. Ihre Sünde ist, daß sie von Gott nichts wissen wollen (V. 12—13), vielmehr sich auf gottwidrige Gewalten (V. 15) verlassen. Welche Gewalten hier gemeint sind, ist umstritten. Am wenigsten kann man hier an Assyrien denken (Guthe). Denn gerade das ruhige Verharren in der Abhängigkeit von Assur erscheint als Gottes Wille (V. 12); vgl. überhaupt Giesebrecht, S. 59 ff.).

Aber ob nun ihre Zuversicht, daß sie nicht von der assyrischen Geißel getroffen werden, darauf beruht, daß sie im geheimen ein Bündnis mit Ägypten gemacht haben, ist mir immerhin noch fraglich. Sie haben eben, wie wir sagen, dem Teufel ihre Seelen verschrieben. Durch Zauberkünste und schwarze Dinge haben sie sich genügend gesichert. Sie wissen jetzt, daß mit Hilfe dieser dämonischen Mächte ihrer List und Lüge schon alles gelingen wird (Jes. 8, 19), und darum verdienen sie nun im vollem Maße אנשי לצון zu heißen, weil ja darin das Wesen dieser לצים besteht, daß sie die ganze religiöse und sittliche Weltordnung auf den Kopf stellen. Gerade dieser Ausdruck mag unser Verständnis von ihrem Bund mit der Hölle empfehlen. Und dazu kommt, daß ein Bündnis mit Ägypten doch noch nicht das Wort berechtigt erscheinen ließe: Wir haben mit der Hölle einen Bund gemacht und mit dem Tode eine Schauung angestellt. Allerdings könnte ja das Bündnis mit Ägypten hinzukommen. Aber die Ausdrücke besagen dann nicht, daß dieses Bündnis geschlossen war, sondern man konnte auch nur die Absicht haben, dasselbe zu schließen, Assur aber dann mit Heuchelei darüber zu täuschen. Ob dies Bündnis zustande kam, wäre dann gleichgültig. Immerhin lag in dieser Absicht schon שקר und כזב. Dieser vollkommene Abfall fordert um so mehr die göttliche Strafe heraus, welche nun mit dem also noch in seinem Gewicht verstärkten לָכֵן gebracht werden muß.

Ferner kann das, was V. 16 einführt, nicht eine That Gottes sein, die etwa der Vergangenheit angehört, sondern es muß ein zukünftiges Thun Gottes in Aussicht gestellt werden, welches dem gegenwärtigen Treiben ein Ende mit Schrecken setzt. Dillmann tritt lebhaft gegen diese futurische Fassung auf, ohne aber Gründe irgendwelcher Art dagegen anzuführen. Er übersetzt: „Siehe mich, der in Zion einen Stein gegründet hat" u. s. f., und zieht aus dieser perfektischen Fassung weitgehende Folgerungen. Aber aus sprachlichen Gründen ist diese Erklärung leicht als falsch zu erweisen. Denn wenn וישמתי (17) futurisch gemeint ist (so alle Ausleger, auch Dillm.), wer giebt uns denn das Recht יִסַּד, falls wirklich mit Dillm. an der Lesung יִסַּד festzuhalten ist, anders zu deuten? das Perfektum nach הנה findet sich doch auch im Sinne des Zukünftigen angewendet! Ferner V. 17 redet von der bauenden Thätigkeit Gottes, von Meßschnur und Setzwage. Das Gleiche ist V. 16 der Fall, wo wir von dem Eckstein hören, der dem zu erbauenden Gebäude zur Grundlage dienen soll. Es müssen nun beide Thätigkeiten sicher, da sie doch wohl an einem Bau zur Entfaltung kommen, in gleicher Zeitsphäre liegen. V. 17 gilt aber von der Zukunft — also auch V. 16. Und das ergiebt sich auch mit Notwendigkeit aus V. 16 selbst. Zwar lobt Dillm. die Massorethen, daß sie יִסַּד punktiert hätten und nicht יִסַּד und weist zur Erhärtung von der Möglichkeit dieser sprachlichen Ausdrucksweise auf 29, 14; 38, 5. Aber auch dort liegt doch nur der Beweis in der Punktation יסף הנני. Und es geht nicht an, daraus, daß die Massorethen nach der Punktation an jenen Stellen eine Konstruktion wie die: „Siehe mich, der da hinzufügen wird" hebräisch für zulässig hielten, den Nachweis zu führen, daß sie hier bei der gleichen Annahme das Rechte getroffen haben. Es wird doch sonst stets die Person, welche in dem Pronomen bei הִנֵּה gemeint wird, auch durch das folgende Verbum finitum genannt. Aber daß 29, 14; 38, 5 falsch punktiert ist, liegt auf der Hand. Denn als Verbum finitum wird nach הִנֵּה wohl das Perfektum, und zwar dies meist zur Bezeichnung der Vergangenheit, nicht aber das Imperfektum gebraucht. Zur Einführung der Zukunft in prophetischer Rede verwendet man fast aus-

schließlich das Partizipium, zuweilen das Perfektum, niemals das Imperfektum.

Aber es soll ja יוסף und יסד bei Dillmann nicht so unmittelbar von הנה abhängig sein. Er übersetzt nicht: „Siehe mich, ich habe gegründet", „ich werde hinzuthun" — und eine solche Übersetzung ist ja auch sicher wegen des יסד statt יסרתי, יוסף statt אסף unmöglich —, sondern „Siehe mich, der gegründet hat", „der hinzuthun wird". Wir hätten dann in יסד 28, 16 eine relativische Umschreibung des gewöhnlichen הנה יסרתי (welches ja auch futurisch sein kann, vgl. Gen. 17, 20), in יוסף 29, 14; 38, 5 einen Ersatz des Partizipiums durch einen futurischen Relativsatz. Aber 1) bleibt dieser Gebrauch der dritten Person statt der ersten immer sehr hart und unbelegt; 2) hat diese Anwendung des Relativsatzes hinter הנה nicht seinesgleichen. Der Hebräer hat es sich bequemer gemacht. Er schließt das Verbum unmittelbar an הנה an und bedient sich zur Bezeichnung der Vergangenheit des Perfektums, der Zukunft meist des Partizipiums. Das Partizipium aber muß stehen, wenn הנה ein Suffix bei sich hat, welches durch ein Verbum näher bestimmt wird. Vor dem Perfektum steht nur einfach הנה.

Also ist an jenen Stellen יסֵד zu lesen. Dann aber ist ohne Zweifel auch hier die Punktation הנני יסֵד allein berechtigt. Das kann dann nach prophetischem und besonders jesajanischem Sprachgebrauch nur etwas aussagen, was Gott zu thun unmittelbar im Begriff ist.

Ist diese Erklärung richtig, dann fallen eine Reihe von Vermutungen über die Bedeutung des אבן von selbst hin. Alle Darstellungen, welche die Gründung schon als vorhanden ansehen, sind aufzugeben. Wenn Dillmann unter dem Stein das Heilswerk Gottes versteht, dessen Grundstein Zion ist und an dem er fortbaue, so ist das aus obigem Grunde unhaltbar. Außerdem ist ja Gott schon von der Erwählung Israels Wirker des Heils, und man versteht nicht, wie er dies sein Wirken hier als etwas so Neues ankündigt. Ebenso wenig aber kann Delitzsch im Recht sein, der da sagt, es sei hier das israelitische Königtum gemeint,

welches von Gott gegründet sei, und in seiner messianischen Vollendung zu diesem Stein bestimmt erscheine. Aus gleicher Ursache, nicht etwa weil in בציון das בְּ nicht als בְּ essentiae stehen könnte (wie z. B. ich habe in ihm einen treuen Freund verloren, was Delitzsch, Bredenkamp, Dillmann zwar verbieten, aber ohne eigentliche Gründe), kann man auch nicht sagen: Ich habe in Zion einen Stein gegründet, d. h. Zion selbst, das ich gegründet habe, wird fest bleiben in aller Gefahr (Hitzig, Reuß, Guthe). Es sollte dann hier schließlich dasselbe gemeint sein wie V. 12. Doch der Zion ist ja eben schon längst gegründet. Und wenn Ewald, was noch schöner erscheint, bei dem Stein an den unzerstörbaren Tempel denkt, der den Gläubigen in Israel dauernden Bestand gewähre, so ist auch da die perfektische Fassung — der Tempel stand ja längst — die irrige Grundlage dieses Verständnisses. Ich brauche kaum beizufügen, daß auch die persönliche Beziehung auf Hizkia nicht annehmbar erscheint. Den Vertretern dieser Meinung, die Hizkia hier als schon regierenden König verstehen, ist ebenfalls das nur futurisch deutbare יִסַּד הִנְנִי entgegenzuhalten. Dazu kommt, daß bei der Ansetzung dieser Orakel um 724, wie sie diese Gelehrten vielfach annehmen, wohl Ahas noch regierte, an ihn wird im Ernst niemand denken. Es liegt aber auch nicht in der Art des Jesaja, in so fleischlicher Weise auf eine Person — etwa den König oder Thronerben Hizkia — solche Hoffnung und solch Vertrauen zu setzen.

Alle diese Ansichten widersprechen der Erwartung, die sich uns aus dem Gedankengange ergab und die durch den sprachlichen Bestand zur Gewißheit wurde, daß man es hier mit einem Worte über die Zukunft zu thun habe. Sie können aber auch deshalb nicht genügen, weil sie zunächst fröhliche Verheißung geben, die dann nachher erst beschränkt wird. Und doch muß, nachdem sich die Rede so scharf zugespitzt, das Vorgehen der Frevler immer in neue Farben gemalt ward, nun, da das Thun Gottes dagegen gesetzt wird, sofort wie ein furchtbarer Blitzstrahl die Strafe Gottes dazwischen fahren.

Diese letzte Erwägung gilt denn auch gegen die einzige in Betracht kommende Erklärung, welche das יִסַּד הִנְנִי von der Zukunfts-

ankündigung verſteht, das iſt die perſönlich meſſianiſche. Denn von der Anſicht (Cheynes), daß Gott der Stein ſei (8, 14; 30, 29), kann wohl billig abgeſehen werden, da ja eben Jahve ſelbſt es iſt, der den Stein legt. Die Meinung, es ſei hier vom Meſſias die Rede, iſt ja allerdings ſchon im Neuen Teſtament nachweisbar (Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 6 f.). Und man wird nicht irre gehen, wenn man hierin das allgemeine Verſtändnis dieſer Stelle bei den Juden jener Zeit ſieht. Und auch im Targum, bei Raſchi und einer Maſſe chriſtlicher Ausleger finden wir die gleiche Anſicht. Dennoch kann ich nicht zugeben, daß ſie richtig iſt, zumal zu jener ſchon oben erwähnten Schwierigkeit noch andere hinzukommen. Denn 1) iſt mit Recht bemerkt worden (Bredenkamp zu 4, 2—6, S. 28), daß „die meſſianiſche Idee bei Jeſaja ſolchen Reichtum und ſolche Beſtimmtheit zeigt, daß man nicht den perſönlichen Meſſias da einzuführen ſich verſucht fühlen ſollte, wo der Wortlaut des Textes ihn nicht zweifellos zeigt". Dieſe richtige Auslaſſung hat dann aber nicht bloß Gültigkeit für 4, 2, ſondern ebenſo für 28, 16, wo Bredenkamp doch an den Meſſias denkt. Dazu kommt 2), daß der perſönliche Meſſias mit aller Schärfe uns in der Anfangszeit des Ahas (Kap. 7, 8 bis 9, 6; 11, 1 ff.) entgegentritt. Dann aber verſchwindet er gegenüber der meſſianiſchen Gemeinde, und ſo ſteht ſachlich 28, 16 mit 29, 16; 30, 19 ff. Kap. 1, 24 zuſammen; 3) aber es iſt bei Jeſaja nicht Aufgabe des Meſſias, die neue Gemeinde zu ſchaffen. Auch tritt er nicht als Meſſias auf dem Grunde der alten Zuſtände auf. Sondern erſt bereitet ihm ſein Gott innerhalb ſeines Volkes freie Bahn, und dann iſt es Zeit für ſein Aufkommen und ſeine Herrſchaft. Hier aber würde erſt von der Erweckung des Meſſias die Rede ſein (V. 16), und dann (V. 17) vom Gericht innerhalb des Volkes. Vielleicht kann man auch 4) noch darauf aufmerkſam machen, daß es ſchwierig iſt, beim Stein, den der göttliche Baumeiſter zur Herrichtung eines Neubaues verwendet, an etwas Perſönliches zu denken, während doch die Meßſchnur und das Senkblei als Strafgerechtigkeit und Gericht angedeutet werden.

Somit bleibt nach meiner Anſicht nur eine Erklärung übrig, welche, ſo viel ich ſehe, auch allen Erwartungen entſpricht, die man

von dem Text aus an sie stellen kann. Es handelt sich ja um den שאר, welcher Erbe der köstlichen Verheißung V. 5f. ist. Wer ist dieser שאר und wie wird er gewonnen? Nicht Juda, noch Jerusalem in seiner Gesamtheit kann sich dieses Wortes getrösten, denn hier herrscht Gottlosigkeit bei den Leitern, wie auch in Samaria; so muß die samaritische Sintflut auch Juda überschwemmen und von allem Schmutz befreien.

Wenn Jahve nach Aufzählung aller Sünden der bisherigen Leiter das Strafwort anschließt, er wolle einen neuen wertvollen Grundstein zu einem Bau legen, so ist damit gesagt, daß der bisherige Grundstein nicht taugte, der bisherige Bau also nicht Widerstandskraft hatte — das ist ein schlankes Verwerfungsurteil. Denn der bisherige Stein in Zion war die jetzige Bevölkerung und ihre Herren. Diese Gemeinde genügt nicht. Es tritt eine neue an ihre Stelle: das ist die Gemeinde derer, die Glauben zeigen. Die Gläubigen leben durch den Glauben. Sie bewähren sich in der kommenden Not und haben sich also vor Gott würdig gezeigt, zu dem neuen dauerhaften Eckstein zu werden, auf dem sich dann der ganze messianische Zukunftsbau erheben wird. Es erhellt, eine wie scharfe Drohung 16ª giebt und wie auch der Satz 16ᵇ ein furchtbar ernstes Wort ist. V. 17 führt dann nur aus, was V. 16 schon angedeutet hat.

Bei der Errichtung des auf jenem Stein zu erbauenden Hauses bedient sich der göttliche Baumeister seiner Meßschnur, des Gerichts und seines Senkbleies, d. i. der Strafgerechtigkeit. Es darf also kein schlechtes oder minderwertiges Material verwendet werden. Das hat nun die schonungslose Vernichtung jener Männer zur Folge. Nicht bloß, daß sie als untauglich ihrer früheren Stellung entkleidet werden, sie finden überhaupt keine Aufnahme in der neuen Gemeinde. Es scheint mir von Bedeutung, daß die Ausdrücke für das Gericht V. 17 aus V. 2 genommen sind. Wie V. 16 sachlich auf V. 5f. zurückgreift, so ist dasselbe nach Inhalt und Form V. 17 der Fall. Auch das spricht m. E. für die Einheit des Abschnittes. Ja, es scheint mir nach diesem Abschnitt, der Prophet glaubt mit dem Falle Samarias beginnt die messianische Zeit. Denn dasselbe göttliche Gericht ist es, welches Sa-

marien vernichtet, Ephraim bis auf wenige verschlingt und auch die Großen in Juda und Jerusalem hinwegnimmt, so daß dort nur die echten Diener Gottes geschont bleiben und den Grundstock für das Weitere bilden. Dann allerdings wird jener eingebildete Schutz sich als trügerisch erweisen, ihr Bund mit Tod und Hölle findet dann ein Ende mit Schrecken.

Die göttliche Predigt, die ihnen bisher nur Spott erweckt, wird ihnen dann eine schreckenerregende Thatpredigt sein. Gewiß ist das merkwürdig, daß Gott sich gegen sie wendet — aber es ist doch schließlich dieselbe Erscheinung, wie sie schon im Leben Davids zu bemerken ist. Wie David, der lange Zeit in Gemeinschaft und auch unter dem Druck der Philister lebte (1 Sam. 27 ff.) und von diesen auf das Gerücht hin, er sei zum Könige Judäas gemacht, angegriffen ward, Gott zum Beistand hatte, der seinem Gesalbten durch die Niederwerfung seiner früheren falschen Freunde den Thron sicherte, 2 Sam. 5, 20. 25. 1 Chron. 14, 16, so geht es auch hier den eigentlichen Freunden Gottes, sie werden im Falle der Entscheidung mit Hilfe Gottes vom Drucke frei werden und nun zur Herrschaft und Geltung kommen [1]). Gewiß ist das ein wunder-

---

1) Mit Recht denkt man allgemein an die 2 Sam. 5, 20. 25. 1 Chron. 14, 16 erwähnten Schlachten, die David gegen die Philister schlug, und in denen er den Sieg unmittelbar auf göttliche Anweisung hin errang. Zwar lesen wir 2 Sam. 5, 25 גֶּבַע, aber auch der Chronist schreibt dafür גִּבְעוֹן wie Jesajas und wann Jesajas הַר פְּרָצִים statt בַּעַל פְּרָצִים 2 Sam. 5, 20 hat, so ist das angesichts 10, 26 nicht auffällig. Auch dort wird die eigentliche Schlacht am צוּר עוֹרֵב erwähnt, während diese Richt. 6 ff. hinter der Schlacht in der Jisreelebene zurücktritt. Gerade wegen der Erwähnung von הַר פְּרָצִים kann man nicht (Vitr. Ewald) an die Schlacht Josuas zu Gibeon (Jos. 10, 10 ff.) denken. Dann aber fragt es sich, wie der Prophet gerade auf die Erwähnung dieser zwei Treffen kommt, deren doch sonst überhaupt im Alten Testament nicht mehr gedacht wird. Man sagt, es werde diesen Judäern gehen wie jenen Philistern in den schimpflichen zwei Niederlagen (Delitzsch Bredenk.). Aber daß jene Niederlagen schimpflicher gewesen wären, als die der Aramäer und Ammoniten, die David besiegte, ist nicht abzusehen. Ebenso wenig kommt hier ganz besonders die göttliche Allgewalt (Dillm.) gegenüber anderen Schlachten in Betracht. Da lag es doch näher, der Ausführung von Ägyptenland oder des Tages von Midian zu gedenken oder auch der Schlacht des Josua (vgl. Jes. 9, 3; 10, 26). Schließlich kann mit dieser Erinnerung an die zwei

bares seltsames Thun Gottes, das man nicht vermutet. Aber die Vernichtung über die ganze Erde ist festbeschlossen, und sie wird auch diese übermütigen Judäer treffen, falls sie nicht noch rechtzeitig Buße thun und also der drohenden Gefahr des Todes oder der Knechtschaft entgehen wollen.

Demnach wird hier nicht die Erhaltung Jerusalems mit offenen unzweideutigen Worten verkündigt. Es handelt sich in unserem Kapitel vielmehr nur um die Erhaltung des heiligen Restes und zwar zu Zion. Wie diese Erhaltung bewirkt wird, können wir immerhin vermuten. Es ist das assyrische Gericht, welches die Läuterung der heiligen Gemeinde vollzieht (V. 11. V. 17 im Vergleich zu V. 2). Die Feinde Gottes in Jerusalem fliehen wohl, wie es scheint aus Angst vor Eroberung (V. 16^{b}); und so mögen sie wohl in die Hände des Feindes geraten, während, wer da glaubt, nicht flieht und also sich bewährt und Anteil haben wird am messianischen Reich. Allerdings scheint hier stillschweigend die Verschonung Jerusalems vorausgesetzt. Kap. 28 stünde dann in der Mitte zwischen Kap. 3—4, vielleicht auch 14, 27 ff. einerseits, 10, 5 ff.; 29, 1 ff.; 31, 4 ff. auf der andern Seite. Denn Kap. 3, 6 wird der Fall Jerusalems vorausgesagt. Aber die Stadt wird nur fast menschenleer sein (3, 26), sie wird nicht zerstört. Die wenigen, welche übrig bleiben, sind die zum Leben und zur neuen Gemeinde Bestimmten. Mehr besagt auch noch nicht Kap. 14, 27 ff. Aber die Frage, wie soll man sich denn die Erhaltung der Freunde Gottes denken, mußte doch zu einer Antwort

---

Schlachten gegen die Philister nicht die vollkommene Vernichtung der Feinde Gottes ausgesagt sein sollen. Denn die ward dadurch ja nicht inbezug auf die Philister bewirkt. Ob die Thatsache, daß die Philistäischen Götzen erbeutete wurden, zur Erinnerung gerade an diese Schlachten etwas beigetragen, in dem Gedanken, daß dann auch den Götzen jener Judäer, mit deren Hilfe sie einen Bund mit Hölle und Tod gemacht zu haben glaubten, das gleiche Schicksal widerfahren werde, lasse ich als wohl etwas fernliegend dahingestellt. Dagegen hebt die oben gegebene Erklärung gerade das Einzigartige in jenen Schlachten hervor. Und gerade das wiederholt sich hier. Ich brauche kaum zu bemerken, daß wir dann hier eine treffliche Bestätigung unserer Auffassung haben, daß der שאר die Zahl der Frommen ist, welche nun zum Grundstein des messianischen Staatsgebäudes genommen werden sollen.

drängen. Und da kam Jesaja dann von selbst auf die Rettung Jerusalems. Aber nicht um ihrer selbst willen, vielmehr um dieser Frommen willen wird also die Stadt errettet [1]). Dieser Gedanke scheint schon Kap. 28 stillschweigend vorausgesetzt. Scharf und klar tritt er uns Kap. 10. 29 u. 31 entgegen. Dann aber ist die Läuterung so zu denken, daß die Bösewichter fliehen und auf der Flucht umkommen (28, 16 b), oder von der Stadt im Kampf um ihre Erhaltung zugrunde gehen (30, 15 ff.; 31, 3), während die Frommen und die Irregeführten, die sich zu Gott bekehren (29, 19 ff.), am Leben bleiben. Und so vielleicht ist dann auch Kap. 22, 15 ff. eine Gefangennahme des Sebna im Felde gemeint.

Wie dem auch sei, eins ergiebt sich für uns mit Notwendigkeit: Ist das Kapitel bis hierher von dieser geschlossenen Einheit, daß V. 7—22 in dieser Weise V. 1—6 fortführt, dann ist die zeitliche Auseinanderreißung von 1—6 und 7—22, wie Giesebrecht sie vorschlägt, allerdings vom Übel. Und die von ihm angeführten Gründe für die Entstehung des Abschnittes 7—22 im Jahre 702 müssen dann eine andere Erklärung finden. Nun kann ich mich aber nicht entschließen, mit Dillmann um dieser Gemeinsamkeit der geschichtlichen Situation willen, wie sie 28—31 vorliege, den ganzen Abschnitt in die Zeit von 724 etwa zu legen. Denn 29—31 scheinen mir doch keine andere Ansetzung als die im Jahre 702 zuzulassen. Aber die Gemeinsamkeit ist auch noch anders erklärlich. Denn wenn in der That V. 15 u. 17 vom ägyptischen

---

1) Jesaja ist also von fleischlichen Hoffnungen bezüglich der Unzerstörbarkeit Jerusalems weit entfernt. Dies zur Einschränkung der von Guthe, S. 20 ff. gemachten Ausführungen. Es ist nicht richtig, daß Jesaja als Grund für die Erhaltung Jerusalems das Wohnen Gottes daselbst angegeben habe. Das sagen die Stellen 31, 9; 8, 18; 18, 7 nicht. Und zur Zeit, da 8, 18 gesprochen ward, glaubte ja auch nach Guthe Jesaja noch nicht an die Erhaltung von Jerusalem. Vielmehr weil Gott seine Gläubigen nicht preisgeben wird, sondern in ihr sich die messianische Gemeinde zubereitet, wird Jerusalem verschont. Denn hier muß ja doch der Mittelpunkt des messianischen Reiches sein. Verschwand aber wie bei Jeremias auch der Rest der Frommen, so war der Fall von Jerusalem gewiß. Die messianische Zeit begann dann mit dem Neubau der Stadt.

Bündnis oder wenigstens von der Absicht eines solchen die Rede ist, so konnten Gedanken einer solchen Untreue auch um 724 in Juda vorhanden sein. Und wenn da der gleiche Zug nach Ägypten wie in Samarien vorlag, so war es ganz natürlich, daß Jesaja die Strafe beider Reiche nicht bloß als gleichzeitige, sondern auch als die gleiche, von Assur kommende annahm. Die Gedanken der vornehmen Judäer kamen nicht zustande. Und so blieb ganz Judäa verschont und die Weissagung war nicht erfüllt, wenigstens noch nicht erfüllt. Als aber um 702 die Lage eine ähnliche wurde, da griff Jesaja auf jene frühere Rede zurück und erwartete mit Zuversicht, daß sich das noch ausstehende Wort erfüllte. Und so erklären sich jene von Giesebrecht betonten Berührungen und Anspielungen in Kap. 29—31 (S. 62), die naturgemäß sich nur bezüglich V. 7—22, denn nur da sind die Judäer angeredet, nachweisen lassen. So würden wir auch verstehen, wie der Prophet bei Sammlung seiner Reden Kap. 28 an die Spitze der 702 gehaltenen Ansprachen stellte. Sachlich gehört sie ja mit diesen vollkommen zusammen. Und wenn sie mit ihnen vereinigt wurde, mußte sie natürlich an die Spitze treten.

III.

Was aber wollen denn die Verse 23—29 besagen? Dieselben bieten, wie bekannt ist, nicht geringe Schwierigkeiten dar; zunächst scheint mir die von Guthe (S. 27 f.) vorgetragene und von Giesebrecht (S. 69 f.) gelobte Erklärung, der Prophet wollte hier die Änderung seiner Weissagungen begründen, nicht das Rechte zu treffen. Denn nicht um die Wandlung der prophetischen Predigt, sondern um das göttliche Thun handelt es sich, und daß diese Predigt eine so große Änderung durchgemacht hat, erschien uns ja zweifelhaft. Nun aber sieht dieser Abschnitt allerdings wie rein tröstend aus. Wie der Landmann nicht immerdar pflügt und eggt, sondern nachdem er also den Boden vorbereitet, den Samen ordnungsgemäß dem Acker anvertraut; und wie er dann zur Gewinnung der Ernte für die bestimmte Frucht die geeigneten Dreschmittel anwendet, daß er sie nicht vernichte: so handelt auch Gott mit seinem Volke. Dann aber paßt, sagt man, V. 23—29 nicht

zum Vorangehenden. Dort hören wir vom Gericht zum Tode, und hier handelt es ſich um Läuterung, Begnadigung? Wie reimt ſich das zuſammen. Delitzſch meint, der Prophet habe es nicht bloß mit Spöttern, ſondern auch mit Gläubigen zu thun, die hier getröſtet würden. Es ſei hier der mit V. 5—6 „zuſammenlaufende Saum der Verheißung“. Aber das alles hilft über die Schwierigkeit des Gegenſatzes, der zwiſchen V. 22 u. 23 liegt, durchaus nicht hinweg. Und ſo iſt es nur folgerecht, wenn Gieſebrecht in dieſem Wort den Schluß zur urſprünglichen gegen Samarien geſchleuderten Rede V. 5 f. ſieht. Die dort gegebene Verheißung, die ja nach ihm ganz Juda, niche nur einem Teile gilt, wird durch dies Gleichnis beſtätigt. Gott will nicht bloß vernichten, ſondern nach dem Niederreißen (Samarien) auch bauen und fördern (Juda). Bei der ſpäteren Einſetzung von 7—22 in den Verlauf dieſer Rede habe der Prophet dies Gleichnis an den Schluß geſtellt. Aber was der Redner nicht konnte, 23—29 an 7—22 anſchließen, war das dann dem Schriftſteller erlaubt? Der Widerſpruch des Schluſſes mit dem Vorangehenden bleibt doch beſtehen und der Abſchnitt 7—22 konnte dann doch leicht auf 28, 1—6. 23—27 folgen, ja die Zurücknahme der früheren Milde nach dieſem Gleichnis wäre von nicht geringer Wirkung geweſen. Überhaupt aber konnten wir die Meinung von einer ſolchen Geſinnungsänderung des Jeſaja, der erſt an Strenge (Kap. 2—4; 6—9), dann an Milde (Kap. 28, 1—6; 14, 27 ff.; 10, 5 ff.), ſchließlich wieder an Strenge Jahves denkt (28, 7 ff.; 29—31) nicht teilen. Dann aber paßt 23—27 auch nicht nach 1—6. Dazu erkannten wir, daß 7—22 eine notwendige Fortführung der Rede von V. 1—6 iſt.

In Würdigung nun des Abſtandes von V. 22 zu V. 23 hat ſelbſt Dillmann gemeint, dieſer Abſchnitt (23—29) ſei nicht urſprünglich als Fortſetzung von 7—22 geſprochen, wenngleich dieſelben Gedankenkreiſe (V. 29 wie V. 21 der Hinweis auf die Weisheit des göttlichen Thuns, V. 16 f. wie in dieſem ganzen Abſchnitt die Rede von der Förderung des göttlichen Heilszweckes) auch hier uns entgegentreten. Es komme dem Propheten darauf an, in dem Gleichniſſe „das weiſe Handeln Gottes, vermöge deſſen er in ſeinen Gerichten einen poſitiven Heilszweck, den Aufbau des Reiches

Gottes, verfolgt", klar zu machen. Aber einmal handelt es sich doch deutlich um Erzielung eines bestimmten, noch nicht vorhandenen Dinges (der Frucht des Landmanns), zu welchem Zweck Gott die geeigneten Mittel findet. Aber nach Dillmann zu V. 16 ist das Heilswerk doch schon angefangen, und Gott baut weiter auf dem schon gelegten Grunde. Dann aber, wenn hier ausgeführt wird, daß Gottes Gerichte nicht töten, sondern nur fördern — so klingt das doch sicher wie eine Aufhebung der vorigen Rede, wie ein Trost zur Unzeit. In der That aber, wenn V. 23—29 Trostrede enthält, so ist es nötig, hier einen besonderen, vielleicht bei anderer Gelegenheit gesprochenen Abschnitt zu sehen, der nur bei der Komposition von Jesaja hierher gestellt ward. Nur versteht man nicht recht, wie der Schriftsteller Jesaja zu einer so wunderbaren Zusammenordnung gekommen wäre, zumal da sonst Kap. 29—31 ein guter, klarer Gedankenfortschritt überall zu erkennen ist. Es fragt sich nun, ob man notwendig hier Trostrede erkennen muß. Ich glaube nicht. Vielmehr scheinen mir sprachliche Gründe gerade auf die gegenteilige Absicht dieses Gleichnisses hinzudeuten. Wo bei Jesaja (Jes. 1, 10; 7, 13; 28, 14; 32, 9; etwas anders ist Jes. 1, 2, vgl. Mich. 1, 1. Deut. 32, 1. 1 Kön. 22, 28, da hier Personen oder personifizierte Gegenstände nur zu Zeugen aufgerufen werden, der Inhalt des Wortes aber andere trifft; doch auch hier ist Drohrede vgl. auch Gen. 4, 23), und den älteren Propheten (Am. 3, 1. 13; 4, 1; 5, 1; 8, 4. Hos. 4, 1; 5, 1. Mich. 3, 1; 3, 9) ein Wort Gottes in dieser Weise eingeführt wird, mit der voraufgeschickten Aufforderung שמעו, hat dasselbe stets drohenden, strafenden Inhalt. Um so ernster ist die Drohung, je nachdrücklicher, wie hier, die Aufmerksamkeit gefordert wird (32, 9. Hos. 5, 1).

Dieser so feststehende Gebrauch läßt sich auch noch bei Jeremia nachweisen. Wo dieser nicht die Aufmerksamkeit auf eine längere Ermahnung und Belehrung lenken will, wie 7, 2; 11, 2 u. ö. vgl. auch Ez. (18, 25), sondern wo ein kurzes Wort Gottes im Hinblick auf bestimmte menschliche Thaten eingeführt wird, ist dies Wort strafender und drohender Art (Jer. 2, 4; 5, 21; 42, 15; 44, 24. 26. Jer. 9, 19). Ganz besonders auffallend ist der Ge-

brauch dieſes objektloſen שמעו bei Ezechiel. Alle die Stellen (6, 3; 13, 2; 25, 3), welche Reden angehören, die vor der Zerſtörung Jeruſalems und der Verödung des heiligen Landes gehalten wurden, bringen mit שמעו ein Drohwort. Sofort aber nach der Beſiegelung vom Schickſal Judas und Jeruſalems läßt ſich ein Wandel im Gebrauch dieſes שמעו nachweiſen. Wenn auch 34, 7. 9 die alte Art noch vorliegt, ſo finden wir doch 36, 1. 4; 37, 4 f. שמעו an der Spitze von Troſtweisſagungen und tröſtenden Worten. Und dies iſt bei Deuterojeſaja ausſchließlich der Fall (Jeſ. 46, 3. 12; 48, 1. 13. 14. 16 u. ſ. w.). Gewiß iſt das nicht zufällig, ſondern in der Verſchiedenheit der Zeitlagen begründet. In der vorexiliſchen Periode, wo das Volk im fleiſchlichen Glauben an ſeine Gottesſohnſchaft und Bevorzugung ſeine eigenen Wege wandelte, bedurfte es nicht der Tröſtung, ſondern der drohenden Rede der Propheten. Und gerade dieſe Drohung, deren man ſich am wenigſten verſah, das Volk Gottes erwartete eher Segnung, wurde, damit ſie recht ſcharf eindrang und Nutzen ſchaffte, mit einer die Wichtigkeit des Wortes noch beſonders hebenden Aufforderung zu geſpannter Aufmerkſamkeit eingeführt. Nach Zertrümmerung Jeruſalems und aller judäiſchen Hoffnungen, war die Stimmung vollkommen umgeſchlagen. Jetzt lag die Verzweiflung nahe. Drohreden — ja die würden ſich ſchon erfüllen, das glaubte jeder — aber Tröſtungen? Und gerade jetzt iſt die Aufgabe der Propheten, zu tröſten und zu erbauen. Weil man aber nicht geneigt war, Gutes zu hoffen, ſo fehlte auch leicht die Aufmerkſamkeit für Troſtweisſagungen. Und ſo ſehen die Propheten ſich jetzt genötigt, dieſe mit einem שמעו einzuleiten.

Tröſtung aber des ganzen Volks oder gar der Vornehmen war zur Zeit des Jeſaja vom Übel. Es muß demgemäß hier (28, 23—29), wie es der Sprachgebrauch fordert, ein drohendes, ernſtes Strafwort vorliegen. Nun erſcheint es allerdings ſchwierig, wenn nicht unmöglich, dieſen Verſen ohne Zwang einen ſolchen Sinn abzugewinnen. Es iſt offenbar viel zu weit, wenn man annimmt (Geſ. Kn.), daß nur dies hier ausgedrückt werden ſolle, Gott thue alles zu ſeiner Zeit, nach rechter Ordnung. Er wolle, meint Geſenius, dem Zweifel begegnen, daß Gott, der

ſo lange nicht geſtraft habe, es überhaupt nicht thun werde (Jeſ. 5, 19).

Aber ſcheint nicht vielmehr der Nachdruck darauf zu liegen, daß Gottes auch ſtrafendes Thun doch nicht vernichtenden, ſondern erbauenden Zweck habe? Alſo über der Strafe ſoll man nicht den ſchließlich doch poſitiven Zweck der Strafe vergeſſen? Das aber wäre ſo ziemlich das Gegenteil von dem, was Geſenius hier findet.

Wenn aber andere an unſerer Stelle nur eine Mahnung ſehen an die Magnaten (Hitzig, Ewald, Cheyne [3]), in ihrem Thun weiſe und vernünftig zu handeln und, ſo es noch Zeit ſei, von ihrem böſen Wandel zu laſſen und alſo ſich den ſchlichten Landmann zum Muſter nehmen, der nicht immer nur eine Melodie pfeife — ſo iſt auch das unannehmbar. Nicht bloß, weil nach meiner Darlegung mit שמעו u. ſ. w. niemals bei den älteren Propheten einfache Ermahnungen eingeführt wurden, ſondern weil auch nach V. 29 ſicher das Thun des Landmanns als Abbild und Ausfluß der göttlichen Weisheit in Betracht kommt und weil dann das bisherige Freveln in gewiſſem Maße faſt als berechtigt anerkannt würde.

Was aber will denn dieſer Teil bedeuten? Der vorangehende Abſchnitt redet von der Gründung der neuen meſſianiſchen Gemeinde, der nur die Gläubigen angehören ſollten. Das wäre in der That für die Richter und Magnaten eine Schreckensbotſchaft, wenn ſie wirklich an dieſelbe glauben ſollten, wenn Gott, wie einſt David ſo jetzt ſeinen עניים zur Herrſchaft und zum Siege gegen ſeine Feinde verhelfe. Aber es konnten in der That Zweifel entſtehen. Denn noch war keine Spur dieſes göttlichen Thuns zu erkennen. Noch lebten ſie in ihren Ämtern und die ſogen. עניים, welche ſich der Zukunft getröſten ſollten, wurden noch immer gedrückt, geplagt und zurückgeſetzt. Da konnte man mit Recht an dieſer Schreckensbotſchaft zweifeln. Dem begegnet das Wort des Propheten, welcher gerade in dem von jenen bemängelten Thun Gottes die Spuren der ſich nahenden Erfüllung ſieht. Eben durch Trübſal bereitet ſich Gott ſeine Gemeinde zu. Jetzt wird ſie geläutert, um dereinſt als bewährter Grundſtein gelegt zu werden.

Wie das Eggen und Pflügen die notwendige Vorbedingung zum Säen, das Dreschen aber und Klopfen die zum Ernten ist — so auch die Heimsuchung Gottes an den Frommen. Aus jener ersten Thätigkeit kann man nicht Zweifel, sondern vielmehr Gewißheit schöpfen, daß es auch zur zweiten kommen wird. Es verhält sich auf dem Gebiet des geistigen Lebens wie auf dem des Natürlichen, nicht anders — es geht durch Sterben zum Auferstehen, durch Kreuz zur Krone. Und das ist ja nicht wunderbar, denn beide Gebiete sind doch von Gott gesetzt und durchwirkt. Allerdings vor dem fleischlichen Auge ist das verborgen und scheint befremdend — aber das geistige Auge, welches dieses erkennt, lernt gerade in diesem einfachen Naturgesetz die unbeschreibliche Größe und Tiefe der göttlichen Weisheit schätzen und erkennen.

Bei dieser Erklärung wird nun auch der erschrecklich bedrohliche Charakter unserer Verse deutlich. Wenn es also steht, dann allerdings ist es für die Magnaten die höchste Zeit zur Umkehr! Und es schließt sich vortrefflich eins an das andere. Diese Auffassung paßt gut zu meiner Darlegung, nicht bloß von V. 21, sondern auch von V. 16. Ist dort nicht, wie Dillmann will, im allgemeinen vom Heilswerk die Rede, sondern von der Bildung der neuen Gemeinde, dann wird auch V. 23—27 dasselbe der Fall sein. Wie Dillmanns Erklärung dieses Abschnitts (23—29) wesentlich mit der von V. 16 steht und fällt, so verhält sich das auch mit meiner Darlegung, nur daß diese noch den Vorzug für sich hat, in diesem Abschnitt den drohenden Charakter nachzuweisen, der ihm nach Stellung und Einführung eignen muß.

Es versteht sich von selbst, daß dieses Verständnis von V. 23—29 die Operation von Giesebrecht unmöglich macht. V. 23—29 kann dann nicht Abschluß von V. 1—6 gewesen sein. Vielmehr verläuft nach der oben versuchten Darlegung alles im strengen Zusammenhang.

1) V. 1—6 redet vom Sturze Samariens und dem Glück des Restes;
2) V. 7—22 beantwortet die Frage, wer wird der Rest sein und wie kommt dieser Rest zustande;

3) V. 23—27 endlich ſchneidet durch den Hinweis auf die eigentümliche Handlungsart der göttlichen Weisheit alle auftauchenden Bedenken von vornherein ab.

Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß Jeſaja ſelbſt dieſe Rede ſo zuſammengeſtellt hat. Mögen hier Teile verſchiedener Reden miteinander verwebt worden ſein, eine Annahme, die ich (gegen Dillmann) nicht einmal für nötig erachte; es iſt jedenfalls alles ſo folgerecht entwickelt und aneinandergeſchloſſen, daß wir nach Kap. 28 nicht genötigt ſind, Jeſaja dem Schriftſteller ein ſchlechteres Zeugnis auszuſtellen wie etwa Jeſaja dem Redner.

2.

Die Nikolaiten.

Ein Beitrag zur älteſten Häreſiologie.

Von

Leonhard Seeſemann,
Paſtor zu Kurſiten, Doblenſche Präpoſitur, Curland.

I. Die Ausſagen der Apokalypſe.

Den Nikolaiten begegnen wir zum erſtenmal in dem Sendſchreiben an die Gemeinde zu Epheſus (Offb. 2, 1—7). Dort wird der Gemeinde ein hohes Lob zuteil, V. 2 und 3, beſonders dafür, daß ſie die Böſen nicht habe ertragen können und dieſelben als Lügner erfunden habe, weil ſie ſich apoſtoliſches Anſehen anmaßten [1]). Auf ſolches Lob folgt V. 3 und 4 ein ernſter Tadel mit einer Bußmahnung und Strafandrohung, und vor dem Schluß des Schreibens erhält die Gemeinde noch ein beſonderes Lob dafür, *ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ.* Viele Ausleger haben gemeint, daß jene *κακοί* identiſch ſeien mit den in V. 6 genannten Nikolaite [2]), andere haben unter den V. 2 genannten überhaupt böſe, ſchlechte Menſchen verſtanden und in V. 6 eine Spezialiſierung dieſer ganzen Gattung geſehen [3]). Gegen ſolche Auslegungen ſpricht der Gebrauch der verſchiedenen Tempora in beiden Verſen, in V. 2 der dreimal angewandte Aoriſt und in V. 6 das Präſens. V. 2 und V. 6 müſſen vielmehr ganz verſchiedene Leute gemeint ſein. Wir bekommen daher folgendes Bild von der Gemeinde zu Epheſus: daß ſie ſich wacker gehalten habe ſolchen

---

1) Hier eine Scheidung zwiſchen den *κακοί* und den *ψευδαπόστολοι* vorzunehmen, wie Kliefoth es in ſeiner Erklärung der Offb. Joh. thut, liegt kein Grund vor.

2) So Hengſtenberg und Bleek.

3) So Ebrard, Düſterdieck.

Elementen gegenüber, die ihr das von den Aposteln überkommene Christentum zu verdächtigen suchten zu dem Zwecke, sich selbst ein Ansehen in der Gemeinde zu verschaffen; daß diese Gefahr aber schon überwunden sei, denn — und das zeigen uns die Aoriste an — sie hat sie nicht zu tragen vermocht, sie hat sie als Lügner erfunden; die Thatsachen gehören der Vergangenheit an. Ganz anders steht es mit den Nikolaiten. Sie befinden sich noch augenblicklich innerhalb der Gemeinde; lobend wird hervorgehoben, daß die Gemeinde die Werke dieser Leute hasse (*μισεῖς*). Wir erfahren von den Nikolaiten aus diesem ersten Sendschreiben nichts weiter als ihren Namen und daß sie verderblich in der Gemeinde zu Ephesus wirkten.

Nähere Aufschlüsse über ihr Thun und Treiben erhalten wir aus dem dritten Sendschreiben, dem an die Gemeinde von Pergamus, V. 12—17. Hier handelt es sich für uns um die zwei vielumstrittenen Verse 14 u. 15. In demselben wird der Gemeinde zum Vorwurf gemacht, daß sie solche Leute unter sich dulde, welche, wie einst die Israeliten, durch Bileam und Balak verführt, Gefallen fanden am Götzenopfereſſen und an Hurerei. Der Ausdruck *τὴν διδαχὴν Βαλ.* ist gewählt mit Rücksicht auf das gleich folgende *ἐδίδασκε*. Es ist bei diesem Vergleich sicher an keine eigentliche Lehre Bileams zu denken, sondern es wird durch *διδάσκειν* jener Ratschlag wiedergegeben, den Bileam dem Balak gab, nachdem sein Versuch, Israel zu fluchen, mißlungen war, das Volk von Gott abwendig zu machen [1]). Wir dürfen daher hier nicht zwei Irrlehren finden, die der Bileamiten und die der Nikolaiten [2]), das ist schon sprachlich durch das korrelate *οὕτως ὁμοίως* [3]) verwehrt. Zu verwerfen ist auch die weitere Auslegung de Wettes, *καὶ σύ* auf die Gemeinde von Ephesus zu beziehen; derlei Beziehungen bestehen nicht unter den einzelnen Sendschreiben; jedes bildet vielmehr für sich ein abgeschlossenes Ganze.

---

1) Vgl. Num. 25, 1 ff.; 31, 16.

2) So De Wette, Erklärung der Offb. Joh. 1862.

3) Unzweifelhaft ist die Lesart *ὁμοίως* als die besser bezeugte der andern *ὃ μισῶ* vorzuziehen.

Dieſe beiden Verſe und insbeſondere der in ihnen angeſtellte Vergleich haben Anlaß zu der weitverbreiteten Annahme gegeben, der Name der Nikolaiten ſei ein bloß ſymboliſcher, kein hiſtoriſcher. Hengſtenberg und andere haben dieſe Anſicht mit der unzureichenden Behauptung geſtützt, daß in der Apokalypſe überhaupt nur ſymboliſche Namen vorkommen. Die meiſten Ausleger [1]) nehmen an, Johannes habe in Anlehnung an das Wort Bileam den ſymboliſchen Namen der Nikolaiten gebildet, der Name Nikolaos ſei nichts weiter als eine, wenn auch ungeſchickte Überſetzung von Bileam. Aber die beiden Namen haben nur das Wort „Volk“ gemein, weiter aber auch nichts. Deutet man „Bileam“ als „Volksverderber“ [2]), ſo iſt der Name ein Schmähwort, Nikolaos „Volksbeſieger“ iſt aber ein Ehrenname, ähnlich wie Alexander.

Aber auch abgeſehen von dieſen Gegengründen iſt die ſymboliſche Auffaſſung ſchon deshalb nicht haltbar, weil die Nikolaiten — und dieſer Grund iſt viel zu wenig hervorgehoben worden — Offb. Joh. 2, 6 ganz einfach, ohne nähere Hindeutung auf die Bedeutung ihres Namens mit demſelben genannt werden, und erſt V. 14 u. 15 die Beziehung auf Bileam eintritt. Es iſt daher viel natürlicher anzunehmen, daß 2, 6 unter Nikolaiten die unter dieſem Namen den Leſern wohlbekannte Richtung mit ihrem hiſtoriſchen Namen, der keiner Deutung bedurfte, bezeichnet wird. Freilich haben andere [3]) in Anerkennung dieſer Schwierigkeit ſich damit zu helfen geſucht, daß ſie ſagten, der Name der Nikolaiten ſei wohl ein ſymboliſcher, aber nicht der Apokalyptiker habe ihn zuerſt aufgebracht, ſondern er ſei ſchon vorher ein allgemein bekannter, ſymboliſcher Name geweſen. Doch auch gegen dieſe Anſicht ſpricht, ſprachlich angeſehen, der Name ſelber. Daß in V. 15 von einer Lehre der Nikolaiten geſprochen wird und in V. 6 nur von ihren Werken, erklärt ſich einfach daraus, „daß ihre Lehre einen praktiſchen Ausgangspunkt hatte und ein praktiſches Ziel“.

1) So Vitringa, Eichhorn, Hengſtenberg, Düſterdieck u. a.
2) Vgl. dagegen Geſenius, Wörterbuch, XI. Aufl.
3) So Ewald und Bleek.

In dem folgenden Sendschreiben an die Gemeinde von Thyatira ist der Name der Nikolaiten nicht erwähnt, wir werden aber durch die angeführten Merkmale der dort gezeichneten Irrlehre zu der Ansicht gedrängt, daß es sich auch hier nur um Nikolaiten handeln könne.

Auf das Lob, das auch dieser Gemeinde zuteil wird (V. 19), folgt V. 20 ein schwerer Tadel: es wird ihr vorgeworfen, daß sie das Weib Jezabel gewähren lasse, die da von sich behauptet, eine Prophetin zu sein und Glieder der Gemeinde lehrt und verführt zu Hurerei und zur Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten. Dann heißt es weiter von ihr, daß der Herr ihr eine Frist, Buße zu thun, gegeben habe, daß sie aber nicht Buße thun will. Und nun folgt die Androhung des Strafgerichts, daß er, der Herr, sie aufs Siechbett werfen, jene Leute, die mit ihr die Ehe gebrochen, in große Trübsal bringen und ihre Kinder töten werde. — Daß hier Nikolaiten gemeint sind, ergiebt sich aus den beiden charakteristischen Merkmalen, und braucht man sich durch die Umstellung derselben (*πορνεῦσαι* vor *φαγεῖν εἰδωλόθυτα*) nicht beirren zu lassen. Auf dem ersten liegt hier der Hauptnachdruck, wie das ganze folgende Bild mit der Jezabel beweist. Daß der Name Jezabel ein absichtlich gewählter ist, darin stimmen jetzt wohl alle Ausleger überein; doch gehen die Ansichten darüber weit auseinander, wer unter diesem Weib Jezabel zu verstehen sei. Gegen die Annahme, daß unter Jezabel die Personifikation der nikolaitischen Ketzerei zu verstehen sei [1]), bemerkt Füller [2]) mit Recht: „Gesetzt aber, jenes Weib ist der Nikolaitismus, wer sind denn dann V. 22 die mit ihr ehebrechen? und wer sind V. 23 ihre Kinder? Offenbar die Nikolaiten selbst. So bekämen wir dann das wenig ansprechende Bild, wie jenes Weib mit sich selbst Ehebruch treibt und nicht nur Mutter ihrer Kinder, sondern die Gesamtheit ihrer Kinder selbst ist."

Aber auch eine zweite Auslegung, die Füller selbst vertritt [3]),

1) So Ebrard und Gebhardt, Lehrbegriff der Apokal. 1873.
2) Die Offb. Joh. 1874. S. 112.
3) Außer ihm Grotius, Kliefoth u. a.

daß nämlich unter Jezabel das Weib des Vorstehers der Gemeinde verstanden sei [1]), ist nicht haltbar. Denn wenn auch am Eingang des Sendschreibens, wie in den sechs übrigen, die Person des ἄγγελος zunächst angeredet wird, so ist doch im folgenden Schreiben selbst nicht er allein gemeint, sondern mit ihm die ganze Gemeinde. Unter der Adresse des einzelnen ἄγγελος ergeht jedes von den sieben Sendschreiben — und das ist wohl zu beachten — an die ganze Gemeinde. Hätte Füller recht, so würde in V. 20 die Anrede unvermittelt speziell werden und sich an den Vorsteher richten, um im weitern Verlauf sich wieder zu verallgemeinern (V. 24). Wenn man dagegen einwendet, daß es zwar in erster Linie Sache des Vorstehers war, ein solches Treiben seines Weibes nicht zu dulden, in zweiter Linie aber auch Sache der Gemeinde, so wäre die Schwierigkeit der wechselnden Anrede damit doch nicht aufgehoben, denn dann würde in V. 20 das κατὰ σοῦ in erster Linie doch nur an den Vorsteher gerichtet bleiben, jedenfalls nicht so zu fassen sein, wie das σοῦ τὰ ἔργα in V. 19 und wie das ὑμῖν V. 23.

Die am meisten verbreitete Auslegung [2]) ist jedenfalls die, nach welcher Jezabel ein bestimmtes, der Gemeinde bekanntes Weib bezeichnet. Für diese Auffassung sprechen mancherlei Gründe, und doch erheben sich gewichtige Bedenken gegen dieselbe: zunächst der augenfällige Parallelismus mit V. 14 u. 15. Dort wie auch in V. 6 werden die Nikolaiten als eine Anzahl von Leuten, ja als eine sich auf eine Lehre stützende Häresie bezeichnet, hier würden sie nur durch ein Weib repräsentiert werden. Sodann muß man die Jezabel, wenn man sie in V. 20 als ein bestimmtes Weib hinstellt, auch in den anderen Versen wirklich ein Weib bleiben lassen [3]). Daraus würde sich ergeben, daß sie behauptet habe, Prophetin zu sein, und sich bemüht, ihre Anschauungen über Un-

1) Er behält die Lesart *τὴν γυναῖκά σου τὴν Ἰεζάβελ* bei, da er die Weglassung des *σου* aus dem Bestreben erklärt, die Stelle leichter zu machen. Die Lesart ohne *σου* — ℵCP vg. cop. arm. aeth. Vr. T^{s} Tr. Die Lesart mit *σου* — A B al Syr. T^{r}. WH. zur Wahl.

2) So Ewald, De Wette, Düsterdieck, Bleek, Spitta u. a.

3) So Bleek und Kliefoth.

zucht und Götzenopfereſſen durch Lehre und Verführung zu verbreiten. Und zwar müßte ſie perſönlich ihre Anhänger zur Unzucht verleitet haben, das ſagen uns die Ausdrücke ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς (V. 21) und τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς (V. 22). Τὰ τέκνα αὐτῆς (V. 23) würden dann ihre eigenen Kinder ſein, die ſie bei ihrem unzüchtigen Leben geboren. Und warum ſollen dieſe, die doch keine direkte Schuld trifft, noch härter beſtraft werden, nämlich mit dem Tode, während jenen μοιχεύοντες ſogar noch eine Zeit zur Umkehr gelaſſen wird? Füller hat hier, um ſolchen Einwürfen vorzubeugen, zu dem Auskunftsmittel gegriffen, die πορνεία V. 21 anders zu faſſen [1]): es könne darunter nur verſtanden ſein in altteſtamentlichem Sinne „jenes Buhlen mit und Verführen zu heidniſchem Weſen; d. h. es iſt hier Hurerei in dem allgemeinen Sinne gemeint, in welchem es das πορν. καὶ φαγ. εἰδωλ. umfaßt. Denn weshalb ſollte ſonſt aus der Verſündigung jenes Weibes bloß dies einzelne Stück hervorgehoben ſein und verlangt werden, daß ſie dafür Buße thue?" Die Antwort auf dieſe Frage liegt nahe: weil ſich dieſe Verſündigung direkt auf ihre Perſon bezog, weil es eine Verſündigung an ihrem eigenen Leibe war, deshalb iſt die πορνεία beſonders hervorgehoben, womit ja keineswegs ausgeſchloſſen iſt, daß ſie für ihr ganzes ſündliches Treiben Buße thun ſoll. Hätte ſie nur bei dieſem einen Punkte angefangen, ſo wäre eine volle Buße gewiß auch erfolgt. — Am Schluß des Abſchnitts ſagt Füller: „Dann kann wohl, aber muß nicht jenes Weib Ehebrecherin im wirklichen Sinne geweſen ſein, ſie iſt ſo ſchon ſtrafwürdig genug." Aber trotz Beſeitigung des einen Ausdrucks bleibt der andere doch noch beſtehen: οἱ μοιχεύοντες μετ' αὐτῆς. Über dieſen Ausdruck ſetzt ſich Füller leichter hinweg, indem er ohne weitere Begründung ſowohl dieſe als auch die gleich folgenden τέκνα ſymboliſch als bloße Anhänger des Weibes bezeichnet, und zwar als ſolche, die an ihrem ehebrecheriſchen Thun teilgenommen haben, und ſolche, die in der falſchen Prophetin ihre geiſtliche Mutter erblicken. Hier muß er doch ſchließlich das Weib ſymboliſch erklären. Dann iſt es ja aber nur

1) A. a. O. S. 114 f.

ein Schritt weiter zu ſagen, daß unter der Jezabel eine Geſamtheit von Leuten verſtanden iſt, ebenſo wie in Pergamus und Epheſus, nur daß Füller behauptet, dieſelbe ſei entſtanden auf Anregung und durch die Verführungskünſte eines beſtimmten Weibes, während wir die Frage ihrer Entſtehung offen laſſen und nur das Daſein einer ſolchen behaupten, die dargeſtellt wird unter dem Bilde eines Weibes[1]) und charakteriſiert wird durch den altteſtamentlichen Typus Jezabel; und damit dieſes Bild ſich decke, müſſen wir annehmen, daß, wie einſt Jezabel als Herrſcherin in Israel Götzenopferdienſt und unzüchtiges Weſen nicht nur duldete, ſondern auch begünſtigte, ſo auch hier ein Teil der Vorſteherſchaft oder der Leute, die ein Anſehen in der Gemeinde hatten, in gleicher Weiſe das Treiben der Nikolaiten ſowohl duldete als auch begünſtigte.

Im übrigen iſt die Frage, ob hier ein einzelnes Weib gemeint iſt oder ein Teil der angeſehenen Leute in Thyatira von untergeordneter Bedeutung. In jedem Falle handelt es ſich hier wie in der Gemeinde von Epheſus und Pergamus um das verderbliche Treiben der Nikolaiten, nur daß dieſelben in Epheſus gehaßt, in Pergamus ſchlaff geduldet, in Thyatira aber ihnen geradezu Vorſchub geleiſtet wird, indem man gar keine Maßregeln ihnen Einhalt zu thun ergreift, ſondern ſie ungeſtört ſchalten läßt.

Es ergiebt ſich uns alſo folgendes Bild von jener Richtung zu Thyatira, die durch das eine Weib, die Jezabel, ſymboliſiert wird: die Anhänger dieſer Häreſie behaupteten, die Gabe der Prophetie zu beſitzen, alſo ihre angeblichen Aufſchlüſſe auf dem Wege höherer Eingebung zu erlangen und, auf dieſe geſtützt, ſuchten ſie durch Lehre und Verführung weitere Anhänger zu gewinnen; ihr praktiſches Ziel war dabei das *πορν. καὶ εἰδωλ. φαγ.* Der Herr hatte ihnen Zeit gegeben zur Buße und Umkehr, ſie aber hatten nicht gewollt. Darum folgt die Strafandrohung, daß er, der Herr, ſie aufs Krankenlager werfen werde, ihre Anhänger im weiteren Sinne, das ſind dann die *μοιχεύοντες*, von denen eventuell noch

1) Vgl. Sach. 5, 7 f., wo die Gottloſigkeit auch durch ein Weib, das Weib im Epha, dargeſtellt wird.

eine Umkehr zu erhoffen ist, in große Trübsal bringen und ihre Kinder, das sind dann die, welche sich vollständig der Häresie in die Arme geworfen und sie als wahre Mutter erkannt haben, töten werde.

Aber wir erfahren noch ein Weiteres von ihnen in V. 24, wo die nicht verführten Glieder der Gemeinde angeredet werden „*οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθεα τοῦ Σατανᾶ, ὡς λέγουσιν*". Das Subjekt zu *ὡς λέγουσιν* können nur jene Irrlehrer sein, die dann von sich aussagen, daß sie die Tiefen des Satans erkannt hätten. Ein Grund, diese Worte ironisch zu fassen, liegt nicht vor. Gleichwie es eine der Hauptfragen der späteren Gnosis war, woher der Ursprung des Bösen, so auch hier. Es kommt für unsere Irrlehrer dann noch folgendes hinzu: da jene Leute ihre ethische Aufgabe darin sahen, durch zügellose Fleischeslust ihren Leib zu mißhandeln, was aus den Aussagen der Kirchenväter hervorgeht, so glaubten sie auf diese Weise am besten die Satanstiefen zu erkennen, um sie auch um so erfolgreicher überwinden zu können; denn mochte der Leib auch zugrunde gehen, ihr Geist erhob sich über das Fleischlich-irdische zu wahrer Freiheit.

Aus den folgenden Worten *οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος* [1]) erschließt sich uns auch die Art und Weise der Verführungskunst jener Nikolaiten, indem sie — ich fasse *βάρος*, wie es jetzt die meisten thun, als Gesetzeslast — den Leuten eine Freiheit von jeglicher Gesetzeslast vorspiegelten, und sie höhnten, daß sie sich noch unter dem Drucke eines Gesetzes befänden, während sie selber von jedem solchen Druck sich frei wähnten. Im Gegensatz dazu richtet der Herr obige Worte an die Gemeinde, indem er ihr die Versicherung giebt, daß den treu gebliebenen keine weitere Last auferlegt werden solle. Doch, was für Gesetzesbestimmungen waren es, gegen die sich die Nikolaiten auflehnten? Jedenfalls solche, welche der Apokalyptiker als unerläßlich von den Christen festgehalten wissen will. Im Auge müssen wir das Aposteldekret behalten, das für die Heidenchristen ja bindend sein sollte. —

1) Derselbe Ausdruck *βάρος* findet sich auch im Aposteldekret Apg. 15, 28.

Weitere Aufschlüsse über die Nikolaiten giebt uns die Apokalypse nicht.

Soviel läßt sich mit Sicherheit behaupten: die Nikolaiten waren jedenfalls nicht judaistische, sondern ethnisierende Verführer, das zeigen uns vor allem ihre beiden Hauptsünden, Unzucht und Essen von Götzenopferfleisch. Daß man diese beiden Grundfehler symbolisch deuten sollte, als geistige Abgötterei und Unzucht, wie es von Herder zuerst versucht worden ist, dem Züllig folgte, um die Nikolaiten als Pseudojuden hinzustellen, welche Ansicht in gewissem Sinne auch von Zeller[1]) vertreten wird, dafür liegt gar kein Grund vor und kann diese Ansicht als allgemein fallen gelassen betrachtet werden. Ebenso zu verwerfen ist die Umdeutung des Begriffs πορνεύειν, als ob darunter nur verstanden seien Übertretungen der mosaischen Eheverbote[2]), nämlich Heiraten in verbotenen Verwandtschaftsgraden. Wir haben es mit wirklicher Unzucht und wirklicher Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten zu thun, und solche Verirrungen konnten nur unter Heidenchristen um sich greifen.

Aber wie waren jene Leute dazu gekommen? Kleinasien, wo wir sie nach dem Bericht der Apokalypse zu suchen haben, war das Wirkungsfeld des Paulus; kleinasiatische Gemeinden, die von dem Einfluß der paulinischen Lehre nicht unberührt geblieben sein konnten, waren es, in denen die Nikolaiten auftraten. Daher sind wir wohl berechtigt, nach einem Zusammenhang zwischen ihnen und der Lehre des Paulus zu suchen, und ein solcher läßt sich finden. Die Lehre Pauli von der Freiheit des Christen dem Gesetz gegenüber, wie er sie besonders im Galaterbrief ausführt, war es, worauf sich die Nikolaiten stützen mochten, nur daß sie dieselbe bis zur Verzerrung entstellten.

Die ganze Bewegung entsprang aus einem zügellosen Libertinismus. Die Stellung zu jeglichem Gesetz, das jene Leute offen

---

1) Theol. Jahrbücher 1842: Beiträge zur Einleitung in die Apokalypse, S. 715.

2) So Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857. S. 135 f.

verachteten, kennzeichnet sie als grundsätzliche Antinomisten. Daß diese beiden angeführten Thatsünden ihre einzigen Ungesetzlichkeiten waren, ist wohl kaum anzunehmen, sondern wir werden sie als die auffälligsten Merkmale eines wenn auch nicht nach allen Seiten hin entfalteten Antinomismus zu betrachten haben.

Jetzt läßt sich auch entscheiden, wer jene Offb. Joh. 2, 2 geschilderten Pseudapostel sind. Nikolaiten waren sie nicht, auch Heidenchristen waren sie nicht, denn solche konnten wohl den Propheten-, aber nicht den Apostelnamen beanspruchen [1]); der Unterschied liegt eben darin, daß der Apostel den Auferstandenen leibhaftig, der Prophet denselben im Geist geschaut und gehört hat. Deshalb werden wir annehmen müssen, daß es sich hier um judaistische Irrlehrer handelt, jene alten Feinde des Paulus, die nach seinem Weggang unter dem angemaßten Titel von Aposteln Verwirrrung in seine ehemaligen Gemeinden zu bringen suchten. Mit dieser Annahme von zwei verschiedenen Irrlehren zu Ephesus, einer judaisierenden und einer ethnisierenden, stimmt auch jene Stelle Apg. 20, 29 f. überein, wo Paulus beim Abschied den Ältesten der Gemeinde zu Ephesus warnend sagt, daß sie achthaben möchten, „denn es werden unter euch kommen greuliche Wölfe, die der Herde nicht verschonen werden. Auch aus euch selbst werden aufstehen Männer, die da verkehrte Lehren reden, die Jünger an sich zu ziehen." Paulus scheint also schon damals die Keime dieser Irrlehren wahrgenommen und die Gefahren, die aus ihnen erstehen würden, geahnt zu haben. Dann würden wir eben unter den greulichen Wölfen, die von außen eindringen, jene judaistischen Irrlehrer und unter den Irrlehrern aus ihrer eigenen Mitte jene ethnisierenden zu verstehen haben.

Es bleibt uns noch übrig zu fragen, ob wir den Nikolaiten oder einer Richtung gleicher Art sonst noch im Neuen Testament begegnen. Den Namen der Nikolaiten finden wir im Neuen Testament nirgends mehr erwähnt. Man hat auch daraus den Schluß ziehen wollen, daß derselbe kein historischer sei. Denn, sagt man, wie käme es sonst, daß Paulus in seinen Briefen

1) So Gebhardt, A. a. O. S. 219 f.

diesen Namen nirgends erwähnt. Doch es ist, wie wir später sehen werden, gar nicht erwiesen, daß die Nikolaiten zu jener Zeit, als Paulus noch auf freiem Fuße stand, als solche wirklich dagewesen sind. Libertiner ähnlicher Art hat es gewiß gegeben, aber Apg. 20, 30 ist ein Zeugnis dafür, daß solche Leute, so lange ein Einfluß Pauli auf die Gemeinden in Aussicht stand, ihr Wesen nur ganz im geheimen trieben. Erst nach seinem definitiven Scheiden oder auf die Nachricht seiner Gefangennehmung hin werden sie es gewagt haben, an die Öffentlichkeit zu treten und Propaganda für ihre Lehre zu machen.

Wenn wir im Neuen Testament dem Namen der Nikolaiten auch nicht weiter begegnen, so finden wir doch Richtungen ähnlicher Art, Leute, deren Thun und Treiben in ähnlicher Weise geschildert wird wie hier das der Nikolaiten, und zwar in erster Linie die Libertiner des zweiten Petrus- und Judasbriefes [1]). Welcher Art sind diese? Es waren Leute [2]), welche die Gnade Gottes in Zuchtlosigkeit verkehrten (Jud. 4). Ihnen wird fleischliche Unzucht, Verachtung der Herrschaft Gottes und Lästerung der Engel vorgeworfen (Jud. 8). Als zügellose Wüstlinge schildert sie V. 10. Der Vergleich mit Balaam (V. 11) hebt die Sünde der Verführung zu hurerischen Götzenopfermahlzeiten hervor. Kurz es waren Leute, die „wie Korah (V. 11) das in der Gemeinde geltende Gesetz Gottes mißachteten und durch eine Lebensführung *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν*, als *ψυχικοί* (V. 19), sich von der Gemeinde und der *ἁγιωτάτη πίστις* trennten". Dazu kommt noch die Schilderung im zweiten Petrusbrief, wie jene Leute Propaganda für sich machten. „Sie suchen auch andere in ihr Lasterleben hineinzuziehen und thun das, indem sie die Fleischeslüste derselben aufreizen (2, 18)"; in verlockender Weise spiegeln sie ihnen dabei Freiheit von jeglichem Gesetz vor (2, 19).

---

1) In beiden Briefen ist von denselben Libertinern die Rede. Vgl. hierzu Fr. Spitta, Der zweite Brief des Petrus. 1885. Er kommt (S. 403) zu dem Schluß, daß Petrus das Auftreten der Libertiner in der Gemeinde voraussage, während Judas auf dasselbe als geschehen hinweise.

2) Vgl. die Auslegung Spitta's.

Bei einem Vergleich zwischen diesen Libertinern und den Nikolaiten der Apokalypse werden wir notwendig zu der Ansicht gedrängt, daß zwischen ihnen ein Verwandtschaftsverhältnis bestehen müsse. Eigentliche Irrlehrer sind aber jene Libertiner nicht, da, wie Weiß [1]) richtig bemerkt, nirgends Lehren erwähnt oder bekämpft werden. „Freilich", sagt er weiter, „darf man ebenso wenig nur an lasterhafte Menschen denken oder nur an solche, die durch das Vorbild ihres unsittlichen Lebens verführerisch in der Gemeinde wirkten. Es sind nicht einzelne sittliche Verirrungen oder Mängel des christlich-sittlichen Lebens, welche der Judasbrief bekämpft, sondern das geistlose und sittenlose Treiben dieser Menschen erscheint durchweg als ein grundsätzliches . . . Thatsächlich sehen wir in ihnen prinzipielle Libertinisten, die freilich unfähig oder ungeneigt, sich tiefer auf Fragen der Lehren einzulassen, sich damit begnügen, ihr sittenloses Treiben durch Berufung auf ihren unerschütterlichen Gnadenstand . . . gerechtfertigt zu haben." Anders steht es mit den Nikolaiten der Apokalypse; dort wird direkt von einer Lehre gesprochen (2, 20 u. 24). Man ist daher wohl berechtigt, von einem Fortschreiten jener Libertiner zu einer Sektenbildung zu sprechen, vorausgesetzt, daß der zweite Petrus- und Judasbrief an kleinasiatische Gemeinden geschrieben sind und zwar früher als die Sendschreiben der Apokalypse, etwa Mitte der sechziger Jahre. Nehmen wir weiter an, daß die Sendschreiben der Apokalypse aus dem Jahre 69 oder Anfang 70 datieren, so hat innerhalb dieser wenigen Jahre dieser Fortschritt stattgefunden und werden wir daher berechtigt sein, das Auftreten der Nikolaiten als solcher ins Ende der sechziger Jahre zu verlegen, also etwa in die Jahre 68 oder 69.

Auf die Irrlehrer der Pastoralbriefe und Johannesbriefe kommen wir in dem nächsten Abschnitt zu sprechen. Hengstenberg sagt von den Nikolaiten, daß Keime solcher Irrlehren schon in den Pastoralbriefen bekämpft werden, und daß die Identität der Nikolaiten mit den in den Johannesbriefen bekämpften Irrlehrern nicht zu verkennen sei. Doch ist das, wie wir sehen werden, ein vor-

1) Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1886. S. 412 f.

eiliger Schluß. Kliefoth spricht sich über diese Frage sehr treffend aus [1]), wenn er sagt: „prinzipiell verwandt sind die Nikolaiten mit allen jenen aus dem Heidentum originierenden Sekten libertinistisch-antinomistischer Tendenz, welche von Paulus in den Briefen an die Korinther und den Timotheus, von Petrus, Judas und Johannes in ihren Briefen bekämpft werden. Ob die Nikolaiten mit allen jenen sektiererischen Erscheinungen in allen Einzelheiten der Theorie stimmten und ob und wieweit sie untereinander in gesellschaftlichem Zusammenhange standen, darüber läßt sich in beweislicher Art nichts sagen. Wahrscheinlich ist es nicht. Es wird so gewesen sein, daß aus der einen Wurzel, der Trübung des Christentums durch ethnisches Wesen, an vielen Orten unabhängig von einander und mit Variationen in Einzelheiten solcherlei häretische Erscheinungen aufwuchsen und dann je nach Zeit und Umständen bald ineinander flossen, bald sich trennten."

II. Die bei den Kirchenvätern uns erhaltenen Nachrichten.

Da der Name der Nikolaiten, wie nachgewiesen, ein historischer ist, so liegt die Frage nahe, woher derselbe stammt. Daß er auf einen Nikolaos zurückgeht, ist die naheliegendste Vermutung, und diese wird uns bestätigt durch die Nachrichten, die wir darüber bei den Kirchenvätern finden, welche die Häresie der Nikolaiten auf jenen Nikolaos zurückführen, den wir in der Apostelgeschichte unter den sieben, welche zum Dienst der Witwen verordnet wurden, aufgezählt finden (Apg. 6, 5). Die Aussagen der Kirchenväter gehen aber in vielen wichtigen Einzelfragen über diesen Punkt auseinander, was ja auch erklärlich ist, da dieselben aus einer Zeit stammen, wo die Häresie der Nikolaiten nicht mehr existierte, weshalb sich auch viele Mythen über dieselben bilden konnten und gebildet haben. Es gilt daher, die Nachrichten zu scheiden, sowohl ihrem Werte als ihrem Alter nach. Da bieten sich uns als die ältesten Berichte, welche über die Nikolaiten handeln, die des Irenäus und Clemens Alexandrinus. Anderseits sind diese beiden auch die wert-

1) Die Offb. Joh. 1874. I. S. 177.

vollsten, weil unabhängig voneinander, und die Quelle für fast sämtliche spätere Schriftsteller.

Der Bericht des Irenäus.

Die historischen Nachrichten bei Irenäus haben für uns einen besonders großen Wert wegen seiner nahen Beziehungen zu Polykarp, mit welchem er schon früh, wohl schon im Jahre 129, zum erstenmal zusammentraf, freilich damals noch ein Knabe von zwölf bis fünfzehn Jahren [1]). Von Polykarp selbst, sowie auch von anderen Apostelschülern, deren er gedenkt, hat er unzweifelhaft Nachrichten aus der apostolischen Zeit erhalten. Die Abfassungszeit seines Hauptwerkes „*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*“ fällt wohl in das letzte Viertel des 2. Jahrhunderts [2]). Seine kurzen Angaben über die Nikolaiten sind außer denen der Apokalypse die ältesten auf uns gekommenen Nachrichten über diese Häresie. Die Erwähnung in den Ignatianischen Briefen gehört dem Interpolator an [3]).

Vornehmlich haben wir bei Irenäus zwei Stellen zu berücksichtigen: adversus haereses I, 26, 3 und III, 11, 1.

An erster Stelle heißt es: Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt: qui indiscrete vivunt. Plenissime autem per Joannis Apocalypsin manifestantur, qui sint, nullam differentiam esse docentes in moechando et idolothyton edere etc. Irenäus setzt offenbar als bekannte Thatsache voraus, daß die Häresie der Nikolaiten auf den Diakon Nikolaos zurückgeht, da er es nicht einmal für nötig hält, irgendwelche spezielleren Angaben, wie Nikolaos Begründer dieser Häresie geworden, zu machen; die Thatsache nur steht ihm fest. Auch weiß er an diesem Orte nicht viel zu sagen über das Charakteristische der Nikolaiten, er macht das in drei Worten ab: qui indiscrete

---

1) Die nähere Darlegung s. bei Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons IV. S. 275 ff.

2) Vgl. Herzog's Realencykl.² VII. Zahn, Irenäus. S. 131.

3) Ad Trall. XI und ad Philad. VI.

vivunt [1]), was wohl soviel heißen soll als: sie führen ein unordentliches Leben. Worin das bestand, zeigen uns die folgenden Worte, in denen Irenäus auf die beiden Merkmale, wie sie Johannes in der Apokalypse schildert, verweist, nämlich Unzucht und Essen von Götzenopferfleisch. Man könnte hier fragen, ob Irenäus nicht am Ende seine Nachrichten nur aus der Apokalypse geschöpft habe. Doch glauben wir diese Frage verneinen zu müssen, denn einmal ist die Aussage über Nikolaos, als den Lehrer jener Leute, neu, und dann spricht der Ausdruck plenissime dagegen.

An der zweiten Stelle sagt Irenäus, daß Johannes beabsichtigt habe, durch Verkündigung des Evangeliums „aufferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia etc. Im Folgenden bespricht und widerlegt er diesen sogenannten error. Daß Irenäus in erster Linie die Lehre oder das Lehrsystem des Cerinth uns schildert, ist klar gesagt. Wenn er aber weiter sagt, daß dieser error noch viel früher von den Nikolaiten ausgestreut ist, so kann sich das nicht auf die ganze folgende Schilderung der Irrlehre beziehen, sondern höchstens nur auf wesentliche Punkte derselben. Die hier geschilderte Irrlehre Cerinths paßt ganz in den spätern Gnosticismus hinein. Es zeigt sich gleich hier die eigentümlich gnostische Gestalt des Demiurgen, der als Weltbildner tief unter dem höchsten Gott steht. Der Erlöser ist nicht Jesus, der Sohn des Demiurgen, sondern Christus, welcher vom höchsten Gott stammt. Dieser habe sich bei der Taufe Jesu auf ihn herabgelassen und, da er leidenslos gewesen sei, sich vor dem Tode Jesu, der nur ein menschliches Mißgeschick ohne erlösende Bedeutung war, wieder in sein Pleroma zurückbegeben — in kurzen Zügen ein gnostisches System. Welche Punkte aus demselben könnten auch schon von den Nikolaiten gelehrt worden sein? Die dualistische Lehre von dem höchsten Gott und dem Demiurgen wohl nicht, dies spezifische Charakteristikum für alle gnostischen Systeme. Anders aber steht es mit der Lehre vom Sohne Gottes. Schon

1) Vgl. den Ausdruck bei Hippolyt Phil. 7, 36: ἀδιαφορία βίου.

im Neuen Teſtament finden wir in den Johannesbriefen eine Richtung bekämpft, die leugnete, daß Jeſus der Chriſt ſei. Sie gaben nicht zu, daß Jeſus als Chriſtus im Fleiſche, ἐν σαρκί gekommen ſei (2 Joh. 7, vgl. 1 Joh. 4, 2. 3 und 2, 22), leugneten alſo die Fleiſchwerdung des ewigen Gottesſohnes [1]) und darum die Identität des Menſchen Jeſus mit dem himmliſchen Chriſtus, und konnten nur allenfalls zugeben, derſelbe Jeſus Chriſtus ſei ἐν τῷ ὕδατι gekommen, keinesfalls aber ἐν τῷ αἵματι (1 Joh. 5, 6). Das iſt aber die hier dem Cerinth und den Nikolaiten zugeſchriebene Lehre von dem Menſchen Jeſus, auf den ſich der Sohn des höchſten Gottes, Chriſtus, bei der Taufe (ἐν τῷ ὕδατι) herabgelaſſen und den er vor ſeinem Leiden und Sterben (alſo nicht ἐν τῷ αἵματι) verlaſſen habe, ſich zurückbegebend in ſein Pleroma. Nehmen wir an, daß die Johannesbriefe in den neunziger Jahren des erſten Jahrhunderts verfaßt ſind, ſo iſt es wohl möglich und wahrſcheinlich, daß die Nikolaiten in der damaligen Zeit ihre Irrlehre auch nach dieſer Seite hin ausgebildet hatten. Daß ſie nach einer Ausbildung ihrer Lehre ſtrebten, iſt ja ſchon in der Apokalypſe angedeutet, wo von einer Prophetie der Nikolaiten geredet wird.

Ob Johannes in den angeführten Stellen auf die Nikolaiten anſpielt, können wir nicht mit Gewißheit ſagen [2]). Aber man möchte in dieſer Hinſicht 1 Joh. 2, 19 beachtenswert finden, da, was er dort von den vielen gewordenen Widerchriſten ſagt, „die von uns ausgegangen ſind, aber ſie waren nicht von uns; denn wo ſie von uns geweſen wären, ſo wären ſie ja bei uns geblieben; aber auf daß ſie offenbar würden, daß ſie nicht alle von uns ſind", ſich gut auf die Nikolaiten beziehen ließe.

Noch eine dritte Stelle finden wir bei Irenäus (I, 28, 2), an welcher der Name der Nikolaiten freilich nicht erwähnt iſt, wohl

1) Wenn Irenäus ſagt, daß Johannes einem ſolchen error durch ſein Evangelium habe gegenübertreten wollen, ſo finden wir das beſtätigt in dem Wort des Prologs „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο".

2) Weil Johannes hier jene Leute, falls es Nikolaiten ſind, nicht mehr bei Namen nennt, ſo iſt es wohl möglich, daß der Name der Nikolaiten ſchon erloſchen oder im Erlöſchen begriffen war.

aber die beiden Hauptmerkmale derſelben. Es heißt dort: alii autem rursus a Basilide et Carpocrate occasiones accipientes, indifferentes coitus et multas nuptias induxerunt et negligentiam ipsorum, quae sunt idolothyta, ad manducandum etc.; und weiter ſagt er, es ſei gar nicht möglich, alle die aufzuzählen, welche irgendwie aus der Wahrheit gefallen ſind. Wenn Irenäus hiermit die Nikolaiten meinen würde, ſo wäre es ein arger hiſtoriſcher Mißgriff, denn er ſagt ja, daß dieſe betreffenden Leute ihren Auslauf genommen hätten von Baſilides und Carpocrates. Nun fällt die Hauptthätigkeit des Baſilides etwa in die Jahre 120—130, und das Wirken des Carpocrates iſt jedenfalls nicht früher anzuſetzen; kurz vorher aber hat Irenäus die Nikolaiten mit ihren beiden Hauptſünden, Unzucht und Eſſen von Götzenopferfleiſch, in die Zeit des Johannes verſetzt, alſo in eine Zeit lange vor Baſilides und Carpocrates, ſo daß die beiden wohl von den Nikolaiten hätten ausgehen können, aber nicht umgekehrt die Nikolaiten von ihnen. Man hat alſo hier an andere Leute zu denken. Es ſpricht dafür auch, daß ſie multas nuptias eingeführt hatten, was doch nur heißen kann, daß ſie Polygamie trieben. Dieſer Umſtand iſt uns aber von den Nikolaiten nicht berichtet, wir wiſſen von ihnen nur, daß ſie in unterſchiedsloſer Geſchlechtsgemeinſchaft lebten, dasſelbe, was hier ausgedrückt wird durch indifferentes coitus. Daß unter den multas nuptias nicht einfach Unzucht verſtanden iſt, ergiebt ſich eben aus dieſem zweiten Merkmal, ſonſt wäre hier unnützerweiſe ein Hendiadyoin gebraucht. Wir werden unter dieſen Leuten nicht Nikolaiten zu verſtehen haben. Aber wir erſehen daraus, wieweit auch anderweitige Richtungen ähnlicher Art mit libertiniſtiſcher Tendenz verbreitet waren.

Der Bericht des Clemens Alexandrinus.

Wir gehen, wenn wir den Bericht des Clemens Alexandrinus jetzt folgen laſſen, inſofern richtig vor, als wir die chronologiſche Reihe damit einhalten. Sein Bericht über die Nikolaiten iſt der zweitälteſte, den wir unter den Kirchenvätern finden. Er iſt uns erhalten in den *Στρωματεῖς* (lib. II, cap. XX, § 118 und lib. III,

cap. IV, § 25 u. 26), die, wie Zahn [1]) nachgewieſen hat, in den Jahren 200—203 abgefaßt ſind. Die beiden Stellen lauten in der Überſetzung wie folgt: „Solche aber", nämlich wie die eben vorhergenannten, in Fleiſchesluſt verfallenen, „ſind auch die, welche da ſagen, daß ſie dem Nikolaos folgen, indem ſie einen Ausſpruch desſelben entſtellt anführen, nämlich daß man das Fleiſch mißhandeln müſſe (*τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*). Jener brave Mann aber hatte erklärt, daß man die Vergnügungen und Begierden unterdrücken und die hinterliſtigen Angriffe des Fleiſches durch ſolche Askeſe entkräften müſſe. Dieſe aber, in Wolluſt nach Weiſe der Böcke verloren, gleichſam den Leib übermütig behandelnd, ſchwelgen in Wolluſt, ohne zu bedenken, daß dieſer dadurch zerſetzt wird, da er von Natur hinfällig iſt; daß ihre Seele aber im Schlamme der Sünde vergraben iſt, indem ſie, dem Gebote ihrer Wolluſt, nicht dem eines apoſtoliſchen Mannes folgen" u. ſ. w. Soweit die erſte Stelle; an der zweiten heißt es: „Von dem Ausſpruch des Nikolaos redend, ließen wir Folgendes aus: da er, ſagt man (*φασί*), ein ſchönes Weib hatte und nach der Himmelfahrt des Herrn von den Apoſteln wegen Eiferſucht gerügt ward, führte er ſein Weib mitten vor und ſtellte es jedem frei, ſie zu ehelichen. Es ſei, ſo ſagt man (*φασί*), dieſe Handlung eine Folge jenes Ausſpruches von ihm, daß man das Fleiſch mißhandeln müſſe. Und ſo der That und dem Ausſpruch einfach und urteilslos folgend, huren die Anhänger ſeiner Häreſie ſchamlos. Ich erfahre aber (*πυνθάνομαι δ' ἔγωγε*), daß Nikolaos niemals mit einem andern Weibe als ſeinem vertrauten Umgang gepflogen habe, und daß von ſeinen Kindern die Töchter als Jungfrauen alt geworden ſeien, der Sohn aber unverderbt geblieben ſei. Da es ſich ſo verhält, ſo war die Darſtellung des die Eiferſucht erregenden Weibes nur die Verwerfung der Leidenſchaft, die ihm die Ermahnung von den Apoſteln zugezogen hatte, und die Enthaltung von den höchſtbegehrten Genüſſen lehrte ‚das Mißhandeln des Fleiſches'. Denn nicht, glaube ich (*οἶμαι*), wollte er nach dem Ausſpruch des Herrn zweien Herren dienen, der Wolluſt und Gott . . ."

1 Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentl. Kanons III, S. 168.

Dieſe Nachrichten des Clemens lauten ganz anders als die des Irenäus. Zwar hat man wohl verſucht, die beiden Berichte miteinander in Einklang zu bringen [1]) und geſagt, daß, wenn Irenäus ſchreibt: „Nicolaitae magistrum habent Nicolaum“, das auch in demſelben Sinne gemeint ſein könne, wie Clemens es berichtet. Doch das iſt nicht möglich. Der ganze Bericht des Clemens zielt ja dahin ab, nachzuweiſen, daß Nikolaos nicht der magister jener ſich nach ihm nennenden Häreſie ſei, daß er den Leuten keine Lehre gegeben habe. Denn gleich am Anfang heißt es, daß ſie, wie ſie ſelbſt ſagten, dem Nikolaos folgen, alſo dieſe Ausſage ſtammt nur von ihnen; daß ſie unberechtigt ſei, zeigen die folgenden Worte, daß jene den Ausſpruch „*τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*“ entſtellt oder auf mißzuverſtehende Weiſe dafür anführen. Und wenn ſie auch im Folgenden Anhänger ſeiner Häreſie (*οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες*) genannt werden, ſo iſt das nicht wörtlich zu nehmen, da ja vorausgeht, daß ſie der That und dem Ausſpruch des Nikolaos *ἁπλῶς καὶ ἀβασανίστως* gefolgt ſeien.

Wir haben ſomit zwei Berichte vor uns, die in dieſem einen wichtigen Punkte, ob ſich die Häreſie der Nikolaiten mit Recht auf den Diakon Nikolaos zurückführe oder nicht, verſchiedene und zwar entgegengeſetzte Ausſagen machen. Welchem von beiden Berichten werden wir den Vorzug zu geben haben?

Der ganze Bericht des Clemens, der uns mit ausführlicher Breite die Einzelheiten erzählt, wie die Häreſie der Nikolaiten zuſtande gekommen, daß dieſelbe ſich wohl auf den Diakon Nikolaos zurückführe, aber fälſchlicherweiſe, da ihre Anhänger einen Ausſpruch und eine Handlungsweiſe des Nikolaos mißverſtanden hätten, wie dieſer mißverſtändliche Ausſpruch richtig zu deuten verſucht wird, in welcher Weiſe das Treiben dieſer angeblichen Nikolaiten geſchildert wird; dann die ganze Schilderung, wie Nikolaos dazu gelangt iſt, ſein Weib zu verſtoßen, ſeine Kinder unverehelicht zu laſſen und zum Schluß die — ich möchte beinahe ſagen — Beſchönigung

1) So Kliefoth.

seines Thuns, da dasselbe als Verwerfung der Leidenschaft und als Enthaltung von den höchstbegehrten Genüssen hingestellt wird, ohne daß ein Wort des Tadels über die doch immerhin höchst verwerfliche bleibende That laut wird — dies alles läßt uns den Bericht höchst apokryph erscheinen.

Denselben einfach deshalb zu verwerfen, weil er nichts enthält über die den Nikolaiten an sonstigen Stellen vorgeworfene zweite Hauptsünde, das *εἰδωλ. φαγ.* [1]), ist entschieden nicht richtig. Der ganze Bericht des Clemens geht doch nur darauf aus, nachzuweisen, wie man darauf verfallen war, den Nikolaos zum Stifter der nach ihm genannten Häresie zu machen, und daß die ihn zu solchem stempelnden Nachrichten nicht der Wahrheit entsprächen. Nicht aber ist es seine Absicht, eine Schilderung der Häresie als solcher zu geben, und wenn er sie auch nebenbei berührt und schildert, so thut er das nur insoweit, als es in den Rahmen seiner Erzählung hineinpaßt. So erklärt es sich leicht, daß er diesen Punkt, das *εἰδωλ. φαγ.*, ganz übergeht.

Kliefoth faßt die Sache so auf, daß der Name der Nikolaiten in der That von dem Diakon Nikolaos herstamme, dessen apostolischen Namen sich diese Häresie vindizierte, folgt also direkt dem Bericht des Clemens, der nach ihm, wie schon bemerkt, in keinem Gegensatz zu dem des Irenäus steht. „Denn", sagt er, „es wäre doch undenkbar, daß das christliche Altertum, das sonst die apostolischen Männer eher überschätzte, bloß auf Grund einer Namensähnlichkeit den Nikolaos erst zum Sektenhaupt gemacht und mit solchen Makeln beladen haben sollte, um ihn dann möglichst wieder zu entschuldigen." Das ist freilich undenkbar. Die Schwierigkeit liegt aber gar nicht darin, ob das christliche Altertum in der Weise leichtfertig vorgehen konnte oder nicht, sondern ob dasselbe für jene Beschuldigung des Nikolaos eine Berechtigung, einen sicheren Grund hatte oder nicht. Eine solche Berechtigung hat wohl vorgelegen. Es wäre sonst gar nicht zu erklären, daß ein Mann wie Irenäus uns in der Hinsicht so bestimmte Aussagen machte, und wie das

1) So Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. 1857. S. 136.

christliche Altertum, das ja freilich die apostolischen Männer eher überschätzte als unterschätzte, in allen den Vertretern, die hierin dem Irenäus folgten, zu einer solchen Meinung gedrängt worden wäre.

Aber wenn man auch nicht so steht, den Irenäus- und Clemens-Bericht vereinigen zu wollen, sondern bei den getrennten Aussagen bleibt und die Sache erklärt, wie es Hilgenfeld z. B. thut, wenn er sagt [1]), zuchtlose Gnostiker hätten den ihnen erteilten Ketzernamen durch jenen Nikolaos, für welchen das Erzählte keine günstige Deutung gestattet, auf solche Weise zu einem Ehrennamen zu machen versucht; Irenäus würde dann der erste sein, welcher ihr Vorgeben annahm, während Clemens den verzweifelten Versuch gemacht hätte, die gnostische Erzählung mit der Ehrenhaftigkeit des Nikolaos zu vereinigen: so ist eine solche Erklärung entschieden zu verwerfen, denn einmal ist es zu unwahrscheinlich, daß Irenäus bei seinen nahen Beziehungen zu Polykarp, der die Häresie der Nikolaiten aus eigener Anschauung kennen mußte, von einem solchen Vorgehen jener Leute nichts gewußt haben sollte, und dann diese dem Clemens ohne weiteres untergeschobene Absicht! Danach wäre er ja an das Schreiben seines Berichtes mit der inneren Überzeugung gegangen, daß jener Nikolaos doch nicht ganz unschuldig an der Häresie war, daß er es also versuchen müsse, so viel er könne, die Sache zu mildern und ihn persönlich weißzuwaschen, dasselbe, was Kliefoth und wir von vornherein als ausgeschlossen gelten ließen. Gegen eine solche tendenziöse Färbung nehmen wir den Clemens in Schutz; aber trotzdem können wir uns nicht verhalten, daß sein Bericht ein entschieden apokryphes Gepräge trägt.

Seine Erzählung braucht ja deshalb nicht erdichtet zu sein, aber — und das ist sehr wohl zu beachten — er bezeichnet sie selbst nicht als feststehende Thatsache, sondern als eine auf ihn gekommene Tradition; er berichtet nicht „das war so", sondern „das war, wie man sagt, so"; vgl. das zweimal gebrauchte *φασίν*.

An anderer Stelle wiederum sagt er „*πυνθάνομαι δ' ἔγωγε*",

1) Ketzergeschichte des Urchristentums. 3. Buch, Die Häresie des Irenäus. S. 410 f.

daß nämlich Nikolaos niemals u. ſ. w. Auch dieſer Ausdruck berechtigt uns zu ſchließen, daß ſeine Nachrichten nur aus einer Tradition gefloſſen ſind, ſie deshalb alſo ſchon ungenau ſein mußten, da ja die That des Nikolaos vor etwa anderthalb Jahrhunderten geſchehen war. Und ſchließlich bringt Clemens auch noch etwas von ſich ſelbſt hinzu, wenn er am Ende des Berichtes ſagt: „*οὐ γάρ, οἶμαι, ἐβούλετο δυσὶ κυρίοις δουλεύειν*“ u. ſ. w. Er verſucht alſo ſelbſt ſich den inneren Vorgang bei Nikolaos, als er ſein Weib verſtieß, auf dieſe Weiſe deutlich zu machen. Wir haben alſo nach den eigenen Ausſagen des Clemens einen Bericht vor uns, der aus weitabliegender Überlieferung gefloſſen und durch ſchriftſtelleriſchen Zuſatz und Ausſchmückung bereichert iſt.

Daß es zu damaliger Zeit als eine landläufige Behauptung galt, den Nikolaos zum Stifter der Häreſie zu machen, geht aus Obigem klar hervor. Um ſo eher ergriff Clemens die Gelegenheit, die ſich ihm durch dieſe Tradition darbot, jene Behauptung zu widerlegen; dabei nahm er nicht viel Rückſicht auf die Güte und den Wert derſelben [1]). Daß ſich aber eine ſolche ausgebildet hatte, iſt ſehr beweiſend dafür, wie früh man ſchon das Bedürfnis gefühlt hatte, jene Thatſache, daß ein apoſtoliſcher Mann in dergleichen Sünden gefallen war, zu beſchönigen und womöglich aus der Welt zu ſchaffen. Aus den genannten Gründen kommen wir zu dem Schluß, den Bericht des Clemens zu verwerfen, den Bericht des Irenäus dagegen mit ſeinen kurzen, präciſen Nachrichten von Nikolaos als dem Urheber, und von den Nikolaiten, deren zwei Hauptſünden er in Anlehnung an Offb. 2 wiedergiebt, für authentiſch anzuſehen.

Was die Perſon des Nikolaos anbetrifft, ſo giebt uns Apg. 6, 5 noch einen weiteren Anhaltspunkt, der es uns ahnen läßt, wie es kam, daß dieſer Mann aus der Wahrheit fiel. Es heißt dort von ihm, daß er Proſelyt war, alſo urſprünglich ein Heide. Späterhin Chriſt geworden, muß er ſich freilich als ſolcher bewährt haben,

---

1) Über den wenig zuverläſſigen Wert der ſchriftſtelleriſchen Perſönlichkeit des Clemens vgl. Zahn, Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentl. Kanons. III. 1884. S. 156.

dafür spricht seine Berufung zum Diakon (vgl. Apg. 6, 3). Aber das alte heidnische Wesen muß wieder durchgebrochen sein. Ob er selbst in Kleinasien gewesen ist, als die Häresie hervortrat, oder nicht, darüber läßt sich mit Bestimmtheit nichts sagen. Möglich ist es, obschon er damals ein älterer Mann gewesen sein wird; wenn aber nicht, so müssen wir annehmen, daß seine Anhänger nach Kleinasien gekommen waren, dort zuerst im geheimen ihr Wesen trieben, dann, wie nachgewiesen, Ende der sechziger Jahre offen hervortraten und sich nach ihrem Urheber Nikolaiten nannten.

Berichte bei Tertullian und Hippolyt.

Wir müssen vorausschicken, sowohl für diesen als auch den nächsten Abschnitt, daß alle nun folgenden Nachrichten in dem einen Punkte, falls sie denselben erwähnen, ob nämlich Nikolaos Urheber der Häresie ist oder nicht, sich entweder dem Irenäus anschließen oder auf Clemens zurückgreifen, daß sich also die ganze Folgezeit hindurch diese beiden verschiedenen Ansichten nebeneinander gehalten haben.

Dann ist zu bemerken, daß die Nachrichten in einer Beziehung ungenau werden und sich mit anderen Vorstellungen zu vermischen beginnen. Schon bei Irenäus hatten wir gesehen, daß er die Nikolaiten in Zusammenhang brachte mit einem gnostischen System, dem des Cerinth. In den späteren Berichten geschieht dies in noch viel größerem Maßstabe. Es ist das ja auch erklärlich, da man im Kampfe der Gnosis gegenüberstand und ihr infolge dessen vieles anzuhängen und anzudichten bestrebt war, was eigentlich nicht zu ihr gehörte. Wir werden daher vor die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob und wie weit ein solcher Zusammenhang zwischen dem Nikolaitismus und der Gnosis bestand.

In dem, was diese späteren Nachrichten Neues bringen, werden wir prüfen müssen, ob wir es mit wirklich neuen Merkmalen des Nikolaitismus zu thun haben oder ob es nur traditionelle, legendenhafte Zusätze aus späterer Zeit sind. Die Möglichkeit, daß sich auch noch Neues findet, bleibt trotz des immer länger werdenden Zeitraums, der dazwischen liegt, nicht ausgeschlossen. Außerdem

werden wir den Zeitpunkt zu bestimmen suchen, wann diese unsere Häresie erloschen resp. in Erscheinungen verwandter Art aufgegangen ist.

Zum Schluß werden wir dann noch auf die Ansicht derjenigen einzugehen haben, die da meinen, daß es zwei verschiedene und der Zeit nach auseinanderliegende Nikolaitensekten gegeben habe, eine zur Zeit des Apostels Johannes und eine dem 2. Jahrhundert angehörige.

Die Quellen aus dem 3. Jahrhundert, welche über die Nikolaiten handeln, fließen nicht sehr reichlich; außer Clemens, den wir schon behandelt haben, sind es in erster Linie Tertullian und Hippolyt; von weiteren Quellen wären nur noch zu bemerken ein paar kurze Notizen aus dem sechsten Buch der apostolischen Konstitutionen.

Tertullian in seiner Schrift „De praescriptione haereticorum" setzt eine Kenntnis von den Nikolaiten bei seinen Lesern voraus, wenn er sagt (Kap. 33): „Joannes vero in Apokalypsi idolothyta edentes et stupra commitentes jubetur castigare. Sunt et nunc alii Nicolaitae, Gajana haeresis dicitur . . ." Auf die Gajana haeresis kommen wir später zurück. Er greift hier auf die beiden bekannten, schon in der Apokalypse ihnen vorgeworfenen Hauptsünden zurück, und kann es uns nicht befremden, wenn er in seiner Schrift „Adversus Marcionem" lib. I, c. 29, wo er die Nikolaiten beispielsweise herbeizieht, sie nur nennt „assertores libidinis atque luxuriae" und hier jede Beziehung auf das Essen von Götzenopfern wegläßt. Wie aus erster Stelle ersichtlich, hat er beide Sünden der Nikolaiten gekannt, und daß er an letzterer Stelle nur eine hervorhebt, erklärt der Zusammenhang: es ist von der Heiligkeit der Ehe die Rede, welche, wie Tertullian sagt, er nicht zerstören wolle wie jene Nikolaiten, Anhänger der Begierde und Schwelgerei.

Eine andere Notiz, die gewöhnlich herbeigezogen wird, ist entnommen aus „De praescr. haer." c. 46. Es gilt aber jetzt wohl als erwiesen, daß der ganze Teil jener Schrift von Mitte Kap. 45 an bis zum Schluß nicht von Tertullian herrührt. Lipsius war es vornehmlich, der nachwies, daß wir in dieser kleinen, pseudo-

tertullianischen Schrift „Adversus omnes haereses“ eine lateinische Bearbeitung jener verloren gegangenen Schrift Hippolyts haben, über die uns Photius nähere Aufschlüsse giebt, sowohl was den Inhalt betrifft als auch den Titel (*σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*). Harnack und Zahn haben die Sache evident gemacht, ich werde deshalb die Angaben bei Besprechung des Hippolyt vornehmen.

In Tertullians Schrift „De pudicitia“, die bereits aus seiner montanistischen Periode stammt, finden wir noch eine kurze Notiz, die von geringem Interesse ist, da sie bloß eine Auslegung jener Stelle Offb. Joh. 2, 20—22 und eine Anwendung derselben enthält.

Wir können aus diesen wenigen Nachrichten folgern, daß Tertullian von den Nikolaiten im ganzen sehr wenig gewußt hat; seine Kenntnis derselben scheint nur zurückzugehen auf die Aussagen der Apokalypse, denn selbst jene Stelle adv. Marc. I, 29 bietet ja nichts, was man nicht auch aus der Apokalypse hätte folgern können.

Aber was hat es auf sich mit der Gajana haeresis? Aus der angeführten kurzen Notiz über dieselbe können wir entnehmen, daß es eine Häresie war, die in ihren praktischen Ausläufern dem Nikolaitismus ähnelte, also auf derselben Basis einer libertinistischen Weltanschauung stand. Daß sie keine weitere Bedeutung gehabt hat, geht daraus hervor, daß wir fast nichts Näheres über sie wissen. Tertullian erwähnt sie noch einmal [1]) und bekämpft sie als eine giftige Viper, die viele durch ihre Lehre hinweggerafft hat „inprimis baptismum destruens“ [2]). Worin ihre ganze Lehre bestand, ob sie unter anderem die Taufe verwarf oder dieselbe mißdeutete, wissen wir nicht, können höchstens letzteres als wahrscheinlich hinstellen, aus welchem Grunde, wird sich später zeigen. Aber höchst charakteristisch ist es, daß in dieser Zeit, am Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts die Nikolaiten in dieser Sekte wieder auflebten. Es beweist das, daß solche Grundirrtümer nicht an einer bestimmten Häresie hafteten, sondern weit darüber

---

1) De baptismo cap. I.

2) Zu der Zeit, da Tertullian wider sie schrieb, scheint sie schon im Erlöschen gewesen zu sein, die Schilderung läßt sie der Vergangenheit angehören.

hinaus fortleben konnten, nachdem diejenigen, welche ſie aufgebracht hatten, ſchon längſt dahingeſchwunden waren. —

Waren die Nachrichten bei Tertullian knapp und wenig ergiebig, ſo ſind die bei Hippolyt deſto reichhaltiger. Drei Stellen ſind es, und zwar: *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* (Philosophumena) VII, 36, die vorhin erwähnte, fälſchlich dem Tertullian zugeſchriebene „De praescr. haer.“ c. 46 oder „Adversus omnes haereses“ c. 5, und ſchließlich ein ſehr beachtenswertes Fragment, welches bisher noch nirgends benutzt worden iſt, aus der Schrift „De resurrectione ad Mammaeam“. Erhalten iſt uns dasſelbe in ſyriſcher Sprache, herausgegeben von Pitra[1]).

In einer Beziehung ſtützt ſich Hippolyt entſchieden auf Irenäus, ſeinen Lehrer, nämlich daß er auf die Perſon des Diakonen Nikolaos die Häreſie der Nikolaiten zurückführt, ihm die volle Schuld giebt, aber er geht noch viel weiter als ſein Lehrer. An der zuerſt genannten Stelle ſagt er, er habe viele unwürdige Anſichten und große Läſterungen der Gnoſtiker ſchon angeführt, *πολλῆς δὲ αὐτοῖς συστάσεως κακῶν αἴτιος γεγένηται Νικόλαος, εἷς τῶν ἑπτὰ εἰς διακονίαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καταστα θείς, ὃς ἀποστὰς τῆς κατ᾽ εὐθείαν διδασκαλίας ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βίου*[2]) *τε καὶ βρώσεως, οὗ τοὺς μαθητὰς ἐνυβρίζοντας τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννης ἤλεγχε πορνεύοντας καὶ εἰδωλόθυτα ἐσθίοντας.* Er macht alſo den Nikolaos zum Urheber der ganzen ſpäteren Gnoſis. Davon ſpäter. Intereſſant iſt für uns dieſer Bericht inſofern, als er uns beſtätigt, was Irenäus mit dem „magistrum habent Nicolaum“ ſchon ausſagte, daß Nikolaos abgefallen ſei von der rechten Lehre und die beiden bekannten Hauptſünden ſelbſt weiter verbreitet habe. Daß ſeine Schüler Spott getrieben mit dem heiligen Geiſt, geht wohl zurück auf Andeutungen der Apokalypſe wie die, daß die Nikolaiten ſich eine Prophetie anmaßten, alſo doch Spott trieben mit göttlichem

---

1) Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Vol. IV. Syriſch S. 61. Lateiniſch S. 330. Benutzt habe ich die lateiniſche Überſetzung.

2) Dieſer Ausdruck iſt wohl direkt von Irenäus entlehnt, vgl. das „qui indiscrete vivunt“.

Wort, das den Propheten durch den Geist Gottes eingegeben wurde, und höhnend behauptet hatten, die Tiefen des Satans erkannt zu haben, was ja auch als eine Lästerung des heiligen Geistes ausgelegt werden kann.

Hat Hippolyt hier die ganze Gnosis in ihrem Grunde auf Nikolaos zurückgeführt, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn er ihm an unserer zweiten Stelle ein ganzes gnostisches System unterschiebt. Dort heißt es, daß Nikolaos, einer der 7 Diakonen, folgendes gelehrt habe: Finsternis sei in der Begierde des Lichts gewesen und zwar etwas Ekelhaftes und Unzüchtiges; aus dieser Mischung, es ist eine Schande zu sagen, komme Widriges und Unreines. Es ist noch sonstiges Obscöne da. Einige Äonen seien schmachvoll geboren und fluchwürdige Vermischungen und unzüchtige Handlungen seien vorgekommen, und einiges davon noch Schmählichere. Es seien außerdem Dämonen und Götter und 7 Geister geboren und andere gleicherweise ekelhafte Frevel geschehen, die aufzuzählen wir erröten und deshalb übergehen. Satis est nobis quod totam istam haeresin Nicolaitarum Apokalypsis Domini gravissima sententiae auctoritate damnavit dicendo: Quia hoc tenes, odisti doctrinam Nicolaitarum, quam et ego odi [1]). Das unzüchtige Leben und Treiben des Nikolaos war hier der Grund, ihm auch ein gnostisches Lehrsystem solch schmachvoller und obscöner Art zuzuschreiben, denn daß das System, so unvollkommen es auch geschildert wird, ein rein gnostisches ist, beweist der hier auftretende Dualismus, der der ganzen Gnosis eigen ist; und zwar ist es ein scharf ausgeprägter Dualismus von Licht und Finsternis, wie etwa bei den syrischen Gnostikern. Das macht es uns entschieden unwahrscheinlich, ein solches System dem Nikolaos zuzuschreiben oder auch seinen nächsten Anhängern, denn am Schluß will ja Hippolyt unter dem Ausdruck der Apokalypse „Lehre der Nikolaiten" dies ganze eben aufgeführte Lehrsystem be-

1) Wie willkürlich man mit dem Urtexte umging und ihn sich zurechtlegte, wie es der Betreffende gerade nötig hatte, zeigt die citierte Stelle Offb. Joh. 2, 6. Es kam Hippolyt darauf an, die oben angeführte Lehre als schon von dem Apokalyptiker verdammt zu sehen, und da an der Stelle, die er citiert, von einer διδαχή nicht gesprochen ist, sondern von τὰ ἔργα, so ändert er den Ausdruck einfach um.

griffen wissen; ein solches aber in die Zeit zu verlegen, in der die Apokalypse geschrieben ist, ist ganz unmöglich. Daß Hippolyt der Erfinder desselben ist, ist gewiß nicht anzunehmen, aber Traditionen ähnlicher Art hatten sich mit der Zeit wohl viele gebildet, und eine solche hat er dann aufgenommen.

Einschaltend müssen wir hier die Nachrichten bei Epiphanius und Philaster behandeln. Beide haben, wie Lipsius [1]) nachgewiesen hat, nach einer gemeinsamen Quelle selbständig gearbeitet, und zwar ist diese Quelle jenes verloren gegangene *σύνταγμα* des Hippolyt, von dem wir eine lateinische Bearbeitung in der eben besprochenen pseudotertullianischen Schrift haben. Die Nachrichten des Epiphanius in seinem Panarion (haer. XXV), dessen Abfassungszeit in die Jahre 374—376 fällt, sind die ausführlichsten, die wir über die Nikolaiten besitzen. Was die Person des Nikolaos betrifft, so vereinigt Epiphanius die ungünstige Ansicht bei Irenäus mit der Erzählung des Clemens, nur schildert er des Nikolaos unsittliche Lebensweise mit seiner in solchen Dingen besonders beliebten Ausführlichkeit (haer. XXV, 1), und wenn er auch hierin seiner Quelle gefolgt ist, so hat er doch, wie Lipsius bemerkt, im Geiste seiner Zeit diese Nachrichten weiter ausgemalt. Die Schilderung der Barbeloverehrung mit ihrem Sohne Jaldabaoth oder Sabaoth (haer. XXV, 2), ebenso die beiden folgenden Abschnitte können wir ruhig übergehen, in ihnen ist nichts enthalten, was die Nikolaiten nicht schon gelehrt hätten, ebenso im 5. Abschnitt, der dasselbe, nur breiter ausgeführt, wiedergiebt, was wir schon bei Pseudotertullian vorfanden und verwarfen. Überhaupt bieten uns die wenn auch noch so ausführlichen Nachrichten des Epiphanius über die Nikolaiten nichts, was wir als neues Material zu den bisher schon festgestellten Thatsachen hinzuziehen könnten, es sind gnostische Systeme aus späterer Zeit, die mit dem Nikolaitismus nichts zu thun haben. Daß Epiphanius in Nikolaos den Urheber aller Gemeinheit, den Stifter aller Ketzerei, so auch des Gnosticismus, sieht, sei hier noch erwähnt. Mit den Nachrichten des Philaster, der seinen „Liber de haeresibus“ ums Jahr 380 abfaßte, ist es

1) Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865. S. 102 ff.

gerade ebenſo. Auch er, ſich dem Irenäus anſchließend, hält den Nikolaos für einen Erzketzer, von dem die Gnoſtiker abſtammen.

Die dritte Stelle bei Hippolyt, das Fragment „De resurrectione ad Mammaeam“ iſt ſehr wertvoll. Es heißt dort: haec est causa haereseos Nicolaitarum: es wird erzählt, daß Nikolaos jener Diakon ſei, und weiter: Iste etiam extraneo spiritu impulsus, primus hanc haeresim introduxit, dicens, resurrectionem jam fuisse peräctam. Resurrectionem enim in eo ponebat ut quis credens in Christum baptismum susciperet; corporis autem resurrectionem non admittebat . . .“ Dieſe Äußerung kann uns nicht befremden, denn die Behauptung, daß die Auferſtehung ſchon geſchehen ſei, finden wir in früheſter Zeit, und Hippolyt ſelbſt greift auf einen beſtimmten Fall zurück, nämlich auf den 2. Tim. 2, 17 u. 18, uns beſchriebenen. Dort werden zwei Männer genannt, Hymenaeus und Philetus, die auch behauptet haben „die Auferſtehung ſei ſchon geſchehen und haben dadurch etlicher Glauben verkehrt“. Fälſchlicherweiſe rechnet er dieſe beiden Männer unter die Gnoſtiker und iſt hieran ſo recht ein Beiſpiel zu ſehen, wie raſch man bei der Hand war, dergleichen Erſcheinungen ſofort in den Gnoſticismus einzureihen. Denn er läßt die Gnoſtiker hervorgehen aus dem Nikolaitismus „ab isto (h. e. Nicolaus) alii causas nacti varias excitarunt haereses, speciatim vero exorti sunt dicti Gnostici . . .“ Nun aber ſind doch, die pauliniſche Abfaſſung der Paſtoralbriefe vorausgeſetzt, jene beiden Irrlehrer der Zeit nach früher zu ſetzen als die Nikolaiten, während nach Hippolyt dieſelben als Gnoſtiker erſt auf Grund der nikolaitiſchen Irrlehre zu ihrer Behauptung von der ſchon geſchehenen Auferſtehung gekommen ſind.

Wenn die Nikolaiten behauptet haben ſollen, daß die Auferſtehung ſchon geſchehen ſei und dieſe Behauptung damit belegen, daß der an Chriſtum gläubige durch die an ihm vollzogene Taufe ſchon auferſtanden ſei, daß es aber eine Auferſtehung des Leibes nicht gebe, ſo läßt ſich dieſe Behauptung in das, was wir ſonſt von ihrer Lehre wiſſen, wohl einreihen. Es zeigt ſich uns von neuem, eine wie große Geringſchätzung ſie gegen alles das hegten, was mit dem Leibe zuſammenhing. Gleichwie ſie es auch gering achteten,

ihren Leib durch zügellose Lust und äußerste Hingabe an jeden sich darbietenden Genuß wegzuwerfen, verächtlich zu behandeln, weil sie sich als die wahren Pneumatiker, die rechten Geistesmenschen hinstellen wollten, so auch hier. Nach dem Leibe fragen sie nicht, der mag vergehen, der Geist ist's, der da unvergänglich bleibt. Die Worte quis credens in Christum sind nicht ernst zu nehmen, es war kein Glaube, wie ihn Christus verlangt, sondern ein selbstzurechtgelegter, auf Spekulation begründeter, denn wahrer Glaube konnte das nicht sein, der solch eine Irrlehre erzeugte. Dieselbe bestand wohl darin, daß man der Taufe eine magische Wirkung zuschrieb, durch welche eine Auferstehung des Geistes über die himmlische Welt bewirkt wurde [1]). Auf Grund dieser Stelle können wir auch annehmen, daß die Gajana haeresis, von der es hieß, daß sie die Taufe zerstöre, dieselben irrtümlichen Anschauungen über die Taufe hegte, da sie ja beschrieben wird als Sekte, die in die Fußspuren der Nikolaiten trat.

Wenn nun auch Hippolyt den falschen Schluß zieht, die im Timotheusbrief bekämpften, angeblichen Gnostiker seien hervorgegangen aus dem Nikolaitismus, so sind wir doch keineswegs berechtigt, den umgekehrten Schluß zu ziehen oder gar zu sagen, die Nikolaiten und die Irrlehrer des Timotheusbriefes seien ein und dieselben. Möglich ist es, daß die Nikolaiten diesen speziellen Punkt von andern herübernahmen und in ihre Lehre eingliederten, möglich aber auch, daß sie selbst darauf verfielen. Eine solche Irrlehre konnte sich auch getrennt ausbilden bei zwei ganz verschiedenen Richtungen. Ich weise zurück auf das schon einmal angeführte Wort von Kliefoth, daß aus der einen Wurzel, der Trübung des Christentums durch ethnisches Wesen, an vielen Orten unabhängig von einander und mit Variationen in Einzelheiten solcherlei häretische Erscheinungen aufwuchsen. Die Nikolaiten und die Irrlehrer der Pastoralbriefe können schon deshalb nicht dieselben sein,

1) Ähnliches mochte wohl nach ihrer Christologie mit dem Menschen Jesus vor sich gegangen sein, auf den sich ja auch bei der Taufe der obere Christus herabgelassen hatte. Der Leib des Menschen Jesus verfiel im Tode, aber sein Geist schwang sich mit dem ihn wieder verlassenden Christus empor zu verjüngter Auferstehung.

da in letzteren keine eigentliche Irrlehre bekämpft wird, sondern vielmehr, wie Weiß richtig bemerkt, ein Lehren fremdartiger Dinge, die mit der Heilswahrheit nichts zu thun haben; es wird nirgends eine ihnen charakteristische Irrlehre erwähnt, da selbst eine solche Behauptung, wie die 2. Tim. 2, 18, nur als ein Beispiel angeführt wird, bis zu welchen gottlosen Behauptungen einige Männer fortgetrieben sind, wenn man sich mit ihnen auf Disputationen einließ (vgl. 2. Tim. 2, 16). Deshalb ist es entschieden abzulehnen, in dem dort bekämpften, gottlosen Treiben nikolaitisches Wesen wiederfinden zu wollen. Aber sehr wahrscheinlich ist es, daß wir die hier von Hippolyt wiedergegebene Nachricht für authentisch zu halten haben, sodaß durch diesen neuen Punkt unsere geringe Kenntnis von der Lehre der Nikolaiten bereichert wird.

Die übrigen Nachrichten aus der Folgezeit.

In den apostolischen Konstitutionen (VI, 8) und bei Pseudoignatius (ep. ad. Trall. XI und ad Philad. VI) werden die Nikolaiten *ψευδώνυμοι* genannt. Entweder stützen sich diese Nachrichten auf den Bericht des Clemens, ihn als bekannt voraussetzend, oder, was wahrscheinlicher zu sein scheint, sie weisen eine Urheberschaft des Nikolaos aus eigenem Interesse ab. Letzteres ist eher anzunehmen, da nichts in den Berichten erwähnt ist, woraus man auf eine Anlehnung an Clemens schließen könnte. Beiden, sowohl dem Herausgeber der apostolischen Konstitutionen als auch dem Fälscher der Ignatianen mußte daran liegen, in ihren Schriften einen Mann aus der apostolischen Zeit, der eine solche Vertrauensstellung eingenommen hatte, persönlich von so schwerem Verdacht zu reinigen; das scheint namentlich jene Stelle ep. ad Trall. zu besagen, wo es heißt: „fliehet die unreinen, fälschlich so genannten Nikolaiten, die dem Vergnügen ergebenen, die ränkevollen; *οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτος ὁ τῶν ἀποστόλων Νικόλαος*“. Hier wird Nikolaos stark verteidigt, ohne daß ihn jemand direkt beschuldigt hat, und wenn man auch in der damaligen Zeit vielfach annahm, daß Nikolaos selbst schuldig war, so ist das hier doch nicht berührt und erwähnt.

Zur Charakterisierung dessen, was die Häresie der Nikolaiten

war, dienen unsere Stellen vortrefflich, so z. B. Const. Ap. VI. 10, wo gesagt wird: „andere aber lehrten schamlos zu huren und das Fleisch zu mißbrauchen und durch jegliche Frevelhaftigkeit hindurchzugehen, damit so allein die Seele entfliehen könne den irdischen Mächten". Oder Ep. ad Philad., wonach die Nikolaiten behauptet haben, daß die frevelhaften Vermischungen oder Beilager (μίξεις) etwas Gutes seien, und daß das Ziel der Glückseligkeit die Lust ist [1]). Wenn man diese beiden Aussagen vergleicht, so ist mit letzterer wohl das angedeutet, wovon die Nikolaiten ursprünglich ausgegangen waren, nämlich von der Lust als dem Ziel aller Glückseligkeit, und erst allmählich waren sie fortgeschritten zu jener Ansicht, daß man durch zügellose Hingabe an die Lust die Seele befreie und losmache von den irdischen Mächten, mochte der Leib auch dabei zugrunde gehen.

Ganz unselbständig in seinen Nachrichten ist Eusebius (Hist. eccl. III, 29); er enthält sich jeden Urteils, schließt sich durchaus an Clemens an und giebt dessen Erzählung wieder. Von Interesse ist nur die beiläufige Notiz, die Häresie hätte nur eine kurze Zeit existiert.

Unter den späteren Schriftstellern schließen sich Augustin (De haer. 5. 6. 17), Paulus (De haer. III), Theodoret (Haer. fab. comp. III, 1), Isidor Hispalensis (De haer. VI, 5) ganz der Erzählung des Clemens an, sie zum Teil ausschreibend. Augustin kennt auch noch den Bericht des Epiphanius, und Theodoret sagt am Schluß, nachdem er die Erzählung des Clemens wiedergegeben hat, daß auch Irenäus, Origenes und Hippolyt wider die Nikolaiten geschrieben hätten, muß mithin diese Nachrichten gekannt, aber die Erzählung des Clemens für wahrscheinlicher gehalten haben. Andere Schriftsteller wieder, wie Hieronymus (Adv. Luciferianos 23; Ep. ad Ctesiph.; Ep. ad Heliod.) gehen ganz auf Irenäus zurück und halten den Nikolaos selbst für den an aller Unreinigkeit

1) Was die christologische Frage anbetrifft, die im Vordersatz zu diesem Satz berührt wird, so liegt es sprachlich wohl so, daß die Nikolaiten auch diese Heterodoxie behauptet haben, doch scheint es dem Sinne nach nicht auf sie zu gehen. Über diese christologische Frage vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien. 1873. S. 139.

und Ketzerei schuldigen. Pseudohieronymus (De haer. 3) giebt in seinen Nachrichten einen Auszug aus Epiphanius. Der Praedestinatus hält den Nikolaos für schuldig, geht aber auf Clemens zurück und deutet sich dessen Erzählung in seinem Interesse, darauf herauskommend, den Cölibat zu verteidigen, indem er behauptet, jener verruchte Nikolaos habe nicht nur Laien, sondern auch den Priestern geboten, ohne Unterschied Gattinnen zu gebrauchen. Joh. Cassianus (Collatt. patr. XVIII, 16) hält zwar den Nikolaos für „den Erfinder der schlimmsten Häresie", bemerkt aber nebenbei, daß einige behaupten, dieser Nikolaos sei nicht jener von den Aposteln zum Diakonen geweihte. Er ist der einzige, der die Nachricht bringt, daß es zwei verschiedene Personen mit Namen Nikolaos gegeben habe, von denen der Stifter der Häresie nicht jener Diakon Nikolaos war. Aber einmal behauptet er es nicht selbst, sondern berichtet, daß andere es gesagt hätten, und dann muß er die Nachricht wohl nicht für sehr glaubwürdig gehalten haben, da es ihm nicht einmal der Mühe lohnt, diese seine Gewährsmänner namentlich hervorzuheben. Es werden das eben Leute gewesen sein, denen es anstößig war, sich diesen Mann als Ketzer vorzustellen, und die deshalb zu diesem Ausweg Zuflucht nahmen. Auf die Nachrichten des Joh. Damascenus (De haer. 25) ist auch kein Gewicht zu legen, er mischt mehrere Berichte durcheinander, hält mit Irenäus den Nikolaos für schuldig, berührt auch die Erzählung des Clemens und hat außerdem noch den Epiphanius benutzt. Noch ein Bericht wäre zu erwähnen, nämlich der des Stefan Gobarus bei Photius (Bibliotheca rec. Imm. Bekker p. 291). Derselbe kennt beide verschiedenen Ansichten über Nikolaos und registriert dieselben einfach, indem er als Gewährsmänner einerseits den Hippolyt und Epiphanius, anderseits den Ignatius, Clemens, Eusebius und Theodoret anführt. Damit wären die Berichte der Kirchenväter erschöpft. —

Es bleibt uns jetzt noch übrig, zu untersuchen, ob und in welchem Verhältnis die Häresie der Nikolaiten zur späteren Gnosis stand. Doch zuvor müssen wir eine ungefähre Zeitangabe aufstellen, wann der Nikolaitismus erlosch. Als Enstehungszeit der Häresie nahmen wir ungefähr das Jahr 68 oder 69 an. In

den neunziger Jahren exiſtierte ſie noch, oder wenigſtens dieſelbe Richtung, denn aus dem Zuſammentreffen jener Nachrichten des Irenäus (III, 11. 1) und jener von den in den Johannesbriefen bekämpften Irrlehre erſchloſſen wir ja mit Wahrſcheinlichkeit, daß die Nikolaiten in der Zeit bis zu den neunziger Jahren zu dem chriſtologiſchen Irrtum von der Leugnung der Fleiſchwerdung Chriſti hindurchgedrungen waren, ja daß Johannes in ſeinen Briefen möglicherweiſe auf nikolaitiſches Unweſen anſpiele. Doch bemerkten wir ſchon damals, daß die Häreſie als ſolche in den Jahren allmählich erloſchen war oder im Begriff war zu erlöſchen, da Johannes ſie in ſeinen Briefen nicht mehr namentlich erwähnt. Dazu kommt die Nachricht bei Euſebius, daß ſie nur kurze Zeit exiſtiert hätten, hinzu. Die Gnoſis ſelbſt begann ſich freilich erſt im dritten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts voll zu entfalten, aber einzelne Vorläufer wie Cerinth waren ſchon früher da, und aus der einen Stelle bei Irenäus ging hervor, daß die Nikolaiten gewiſſe Irrlehren des Cerinth ſchon früher ausgeſtreut hatten, daß ſie aber — und das beſagt der Ausdruck multo prius — zur Zeit des Cerinth, alſo gegen Ende des 1. Jahrhunderts, nicht mehr als Häreſie exiſtierten, wenn auch einzelne ihrer Anſchauungen noch lange fortlebten. Wenn nun Irenäus die Nikolaiten nicht mehr aus eigener Anſchauung kennt, ſondern ſie als ſchon der Vergangenheit angehörend, vor ſeiner Zeit exiſtierend ſchildert (das Geburtsjahr des Irenäus iſt, wie ſchon bemerkt, um 115 anzuſetzen), ſo können wir aus alledem ſchließen, daß die Nikolaiten nicht viel über die neunziger Jahre des erſten Jahrhunderts hinaus exiſtiert haben konnten. Daß ihre Irrlehre aufhörte, dürfen wir nicht ſagen, ſahen wir doch, wie dieſelbe viel ſpäter in der Gajana haeresis noch fortlebte; wohl aber erloſch der Name, da ſie aufhörten als Häreſie zu exiſtieren, ſich auflöſten und aufgingen in die ſich allmählich entwickelnde Gnoſis. Denn daß letzteres der Fall iſt, können wir mit Sicherheit erſchließen aus all den ſpäteren Nachrichten, welche die Nikolaiten mit den Gnoſtikern in Zuſammenhang bringen oder die beiden vermiſchen.

Ein Verhältnis zur Gnoſis beſteht alſo, aber welcher Art war

dasſelbe? Von vornherein müſſen wir die Anſicht der ſpäteren Kirchenväter abweiſen, als ſei Nikolaos, der Stifter ſeiner Häreſie, auch damit zugleich Stifter und Urheber der Gnoſis. Das wäre ein Schluß a minori ad majus: weil die Nikolaiten einige den Gnoſtikern verwandte Anſichten gehabt haben, ſind alle gnoſtiſchen Anſichten auf ſie zurückzuführen. Solche den Gnoſtikern verwandte Anſchauungen können wir wohl nachweiſen. Schon in der Apokalypſe finden wir welche. Durch Spekulation ſuchte man Übernatürliches und Überſinnliches wie die Tiefen des Satans zu erkennen, auf Spekulation gründete ſich ihre Lehre, daß man durch Hingabe an die Luſt die Seele befreie und losmache von den irdiſchen Mächten, gnoſtiſch war ihre Chriſtologie, in gewiſſem Sinne erkennen wir bei ihnen auch Gradunterſchiede, die ſie machten, indem ſie ſich als die wahren Pneumatiker hinſtellten, die alles, was mit dem Leibe zuſammenhing, verachteten und deshalb keine Rückſicht auf denſelben nahmen, ihn dem Verfall durch völlige Hingabe an die Luſt preisgebend. Wir werden nach ſolchen Merkmalen zu dem Schluß gedrängt, daß der Nikolaitismus eine von den vielen Vorſtufen war, aus denen ſich die ſpätere Gnoſis entwickelte. Nicht die, ſondern eine von den Vorſtufen, denn in der damaligen Zeit begann es ſich allenthalben zu regen; an vielen Punkten und unabhängig von einander kann man beobachten, daß ſich zahlreiche Syſteme einer höchſt abenteuerlichen Religionsphiloſophie geſtalteten, die mit dem gemeinſamen Namen des Gnoſticismus bezeichnet werden. Und wenn wir auch im Nikolaitismus Stellen finden, die ſich nicht mit dem Gnoſticismus decken, ſo haben wir zu bedenken, ſagt Kliefoth ſehr richtig, daß wir es hier mit früheſten Zuſtänden zu thun haben, in denen die gnoſtiſchen Irrlehren noch mit Elementen Verbindungen eingingen, die an ſich ihnen nicht prinzipiell kongruent waren.

Noch eine Behauptung haben wir zurückzuweiſen, nämlich die, daß es zwei der Zeit nach getrennte Nikolaitenſekten gegeben habe. Warum man zu dieſer Behauptung gelangt iſt, iſt leicht zu erklären: man wollte ſich dadurch die Schwierigkeit aus dem Wege ſchaffen, die man darin ſah, daß die ſpäteren Kirchenväter den Nikolaitis-

mus in direkten Zuſammenhang mit der Gnoſis brachten. Kurtz[1]) z. B. ſagt: „Als Sekten, die von haus aus Grundſätzen antinomiſtiſch-libertiniſtiſcher Art huldigten, werden genannt a) die Nikolaiten, die, um ſich ein urchriſtliches Relief zu geben, ihren Urſprung auf den Armenpfleger Nikolaos zurückführen. Ebenſo wenig wie mit dieſem ſtehen ſie aber auch wohl mit den Nikolaiten der Apokalypſe in Zuſammenhang.“ Wie er zu einer ſolchen Behauptung kommen konnte, iſt ganz unerfindlich, denn die Nachrichten bei Joh. Caſſianus, jener Armenpfleger Nikolaos ſei nach einigen nicht der ſchuldige, ſondern irgendein anderer Nikolaos ſei der Stifter geweſen, können doch unmöglich hier als beweiſend herbeigezogen werden. Das Zeugnis des Irenäus, der die Nikolaiten eben mit jenem Nikolaos direkt in Verbindung bringt und zugleich die Häreſie als ſchon der Vergangenheit angehörend ſchildert — er hat ſie alſo nicht mehr ſelbſt erlebt und hat es mithin gar keine Nikolaitenſekte im 2. Jahrhundert gegeben — ſpricht ſo klar gegen dieſe Behauptung, daß es eines weiteren Beweiſes gar nicht bedarf. Eine Notwendigkeit, ſich in dieſem Punkt mit den ſpäteren Kirchenvätern auseinanderzuſetzen, liegt gar nicht vor, das Zeugnis des Irenäus iſt viel zu gewichtig, vor demſelben müſſen Nachrichten von Kirchenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts unbedingt in den Hintergrund treten. Die Anſicht von zwei Nikolaitenſekten halten zu wollen, iſt alſo ganz unmöglich.

Wir nehmen nur Eine Häreſie der Nikolaiten an, die Ende der ſechziger Jahre aufkam und gegen Ende des erſten Jahrhunderts als ſolche wieder unterging.

---

1) Kirchengeſchichte. 11. Aufl. Bd. I. S. 78.

3.

Über Konrad Wimpina.

Eine Quellenstudie

von

Lic. Dr. Nikolaus Müller,
außerord. Professor der Theologie in Berlin.

Während das Leben und Wirken einer ganzen Reihe von größeren und kleineren Gegnern Luthers neuerdings zum Gegenstand quellenmäßiger Darstellung gemacht wurde, hat Wimpina, der Hintermann Tetzels im Thesenstreit und Kampfgenosse von Fabri, Eck und Cochläus auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1530, der nicht nur zu den Berühmtheiten vortridentinischer Theologen zählte, sondern der auch als Redner und Dichter von seinen Zeitgenossen gefeiert wurde und sich durch seine Mitwirkung bei der Einrichtung der Universitäten in Wittenberg und Frankfurt a. d. O. einen Namen machte, noch nicht die gleiche Beachtung gefunden. Wohl hat Pater R. Mittermüller in fünf Aufsätzen im „Katholik" 1869 [1]) den Versuch gemacht, eine Biographie Wimpinas zu liefern, aber ihm gelang es höchstens, den Anforderungen, welche von römisch-katholischer Seite an eine Besprechung der litterarischen Thätigkeit dieses Mannes gestellt werden dürften, einigermaßen zu genügen; dagegen bewegen sich die rein biographischen Partieen seiner Arbeit in der Hauptsache in dem ausgetretenen Geleise seiner Vorgänger, deren Irrtümer er entweder unbedenklich nachspricht oder durch Kombinationen zu vertuschen sucht [2]).

---

1) Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. Redigirt von Heinrich und Mouſang. 49. Jahrgang. 1869. 1. Hälfte. S. 641—681. 2. Hälfte. S. 1—20; 129—165; 257—285; 385—403.

2) Von den Vorgängern Mittermüllers verdienen namentliche Erwähnung:

Gegenüber den zahlreichen Fehlern und Auslaſſungen bei Mittermüller, ſeinen Vorgängern und Nachfolgern ſtellen ſich die nachfolgenden Blätter die Aufgabe, an der Hand der vorhandenen Quellen Auskunft zu geben über den Namen, das Geburtsjahr und die Familienverhältniſſe, den Lebens- und Studiengang, die letzten Lebensjahre, den Tod und das Begräbnis und das Teſtament Wimpinas, eine Unterſuchung, an welche eine

---

Scriptorum insignium, qui in celeberrimis, praesertim Lipsiensi, Wittenbergensi, Franfordiana ad Oderam Academiis, A fundatione ipsarum, usque ad annum Christi 1515. floruerunt, Centuria, ab auctore eius temporis anonymo concinnata, nunc vero in lucem edita, a Joachimo Johanne Madero, Hannoverano, Helmaestadii 1660. nr. LXXV.

M(anu)S(criptum) Amorb(acense) von einem unbekannten Verfaſſer und aus nicht näher beſtimmbarer Zeit, abgedruckt in Gropp, Historia monasterii Amorbacensis ord. S. Bened. p. 265—269. Die Zeit der Abfaſſung dieſer handſchriftlichen Notizen dürfte von dem Jahre 1531, dem Todesjahre Wimpinas, ſchon ziemlich weit entfernt ſein. Denn der Verfaſſer derſelben zeigt wenig Bekanntſchaft mit dem Inhalt von Wimpinas Teſtament, das doch in dem Amorbach ſo nahen Buchen eine bedeutende Rolle ſpielte. Siehe unten S. 115 f. Demnach wird denn auch der Wert des M. S. Amorb. nicht zu überſchätzen ſein.

Johann Christoph Beckmann, Notitia Universitatis Francofurtanae. (Frankfurt an der Oder, 1706.)

Christian Gotthold Wilisch, Conradi Wimpinae Commentarius poeticus de Alberti Animosi Saxonum ducis expeditionibus bellicis. Altenburgi 1725.

Gottfried Bessel, Chronicon Gotwicense seu annales liberi et exempti monasterii Gotwicensis. 1732.

P. Ignatius Gropp, Aetas mille annorum antiquissimi et regalis Monasterii B. M. V. in Amorbach. Francofurti, 1736, auch mit dem Nebentitel: Historia monasterii Amorbacensis ord. S. Bened.

George Gottfried Küſter, Martin Friedrich Seidels Bilder-Sammlung u. ſ. w. Berlin 1751. S. 33—35.

Heinrich Wilhelm Rotermund, Geſchichte des auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530 übergebenen Glaubensbekenntniſſes der Proteſtanten u. ſ. w. Hannover 1829. S. 483—488.

Nach Mittermüller ſind noch zu nennen:

Auguſt Breunig, Kurze Geſchichte der Stadt und Pfarrei Buchen, im Freiburger Diöceſanarchiv, 13. Bd. Freiburg 1880. S. 27—76.

Guſtav Kawerau, Conrad Wimpina, in Herzogs Realencyklopädie. 2. Aufl. 17. Bd. S. 195—199.

monographiſche Bearbeitung ſeines Lebens und Wirkens wird unſchwer anknüpfen können.

Als Quellen kommen in Betracht: Die Matrikel der Univerſität in Leipzig, noch unveröffentlicht [1]). Die Matricula facultatis artium (Liber decanatuum et promotorum in artibus) in Leipzig, noch unveröffentlicht [2]). Die Signatura promotorum in theologia, herausgegeben von Theodor Brieger, Die theologiſchen Promotionen auf der Univerſität Leipzig 1428—1539. Programm zur Feier des Reformationsfeſtes u. ſ. w. Leipzig 1890. Der Liber nacionis Bavaricae in Leipzig, noch unveröffentlicht [3]). Friedrich Zarncke, Die urkundlichen Quellen zur Geſchichte der Univerſität Leipzig in den erſten 150 Jahren ihres Beſtehens (Abhandlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Claſſe der K. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften. 2. Bd. S. 509—922). Leipzig 1857. Friedrich Zarncke, Die Statutenbücher der Univerſität Leipzig aus den erſten 150 Jahren ihres Beſtehens. Leipzig 1861. Die Matrikel der Univerſität Frankfurt a. d. O., herausgegeben von Ernſt Friedlaender, Ältere Univerſitäts-Matrikeln. I. Univerſität Frankfurt a. O. 1. Bd. (1506—1648). Publicationen aus den K. Preußiſchen Staatsarchiven. 32. Bd. Leipzig 1887. Kopialbuch der Univerſität in Frankfurt (Preuß. Hauptſtaatsarchiv in Berlin Rep. 86. VI Nachtrag 27), größtenteils noch unveröffentlicht. Zeugnis über Wimpinas Subdiakonatsweihe (ſiehe Beil. A), Original in dem Pfarrarchiv in Buchen. Atteſt über Wimpinas Doktorpromotion (ſiehe Beil. B), Original ebendaſelbſt. Renten-Kaufbrief, ausgeſtellt im Jahre 1516 von Berlin-Köln zugunſten Wimpinas, Original im Pfarrarchiv in Buchen [4]). Schenkungsurkunde Wimpinas zugunſten der Stadt Buchen (ſiehe Beil. C), Original im Pfarrarchiv in Buchen. Teſtament Wimpinas vom 26. Oktober 1530, fehlerhafte Abſchrift ebendaſelbſt [5]). Revers-

1) Vgl. Zarncke, Die urkundlichen Quellen u. ſ. w., S. 553 ff.
2) Vgl. daſelbſt S 783 ff.
3) Vgl. daſelbſt S. 732 ff.
4) Denſelben beabſichtige ich an einem andern Orte zu veröffentlichen.
5) Wenn die erwähnten Urkunden, Renten-Kaufbrief, Schenkungsakt und

brief, ausgestellt im Jahre 1544 von Bürgermeister und Rat in Buchen zugunsten des Abts, Priors und Konvents des Klosters Amorbach. Original im Fürstlich Leiningischen Archiv in Amorbach [1]). Die Denkmäler zu Ehren Wimpinas in der Pfarrkirche zu Buchen. — Wichtig sind auch die in Druck erschienenen Schriften des Leipziger und Frankfurter Theologen, und unter diesen besonders „℔ FARRAGO MISCEL = || LANEORVM CONRADI VVIMPINAE A` FAGIS, || eximij bonarum artium, philosophiæ atq; sacrarum literarum pro- || fessoris. . . . . latent.“ Darunter Titelholzschnitt und „COLONIAE, apud Io. Soterem, || Anno M.D.XXXI. || “ 4 unnumerierte und 177 numerierte Blätter, letztes Blatt leer, in Folio. Am Ende: „COLONIAE APVD IO. SOTEREM || ANNO MDXXXI. MENSE || MARTIO. || “ Angehängt ist: „℔ D. CONRADI VVIM || PINAE A` FAGIS, EXIMII BONARVM || artium, philosophiæ atq; sacrarum literarum professoris, Orationum siue || sermonum liber unus, cuius Elenchum uersa pagella || reperies. || “ Titelrückseite bedruckt, 54 Blätter in Folio, die 3 letzten Seiten leer [2]).

I. Name.

Der Taufname Wimpinas ist Konrad [3]), sein Familienname Koch. Indessen tritt der Familienname bei diesem Ge-

---

Testament, sich in Buchen bis zum heutigen Tag erhalten haben, so hängt dies mit ihrem besondern Wert zusammen, der über den Wert historischer Kuriositäten hinausgeht. Auf ihnen basieren Rechte und Pflichten der Stadtgemeinde Buchen, die bis in die Gegenwart hineindauern. — Dem Pfarrer von Buchen, Herrn Dekan Rochels, sei auch an dieser Stelle der verbindlichste Dank für die Liebenswürdigkeit ausgesprochen, womit er mir bei meinem Aufenthalt daselbst im Herbst 1890 und 1891 die Benutzung der genannten Archivalien gestattete. Auch dem Herrn Bürgermeister von Buchen fühle ich mich verpflichtet für seine Bemühungen, das Original des Testaments Wimpinas im Stadtarchiv ausfindig zu machen. Leider blieben seine Nachforschungen erfolglos.

1) Eine Abschrift verdanke ich der Güte des Fürstl. Leiningischen Kammerassessors, H. Dr. Albert Schreiber, in Amorbach.

2) Der Anhang ist im Folgenden auch unter der Bezeichnung Farrago Misc. citiert.

3) Wenn im Briefe Butzers an Ambrosius Blaurer vom 29. Dezember

lehrten, ebenso wie bei vielen seiner Zeitgenossen, zurück; und wo er gebraucht wird, findet er sich gewöhnlich in der latinisierten Form Coci. Während des Aufenthaltes Wimpinas in Leipzig begegnet sein Familienname ziemlich häufig; nach und nach verschwand er aber immer mehr, so daß seit dem Jahre 1506 die Fälle, wo der Familienname erwähnt wird, zu den Ausnahmen rechnen. An Stelle des Familiennamens trat die Ortsbezeichnung Wimpina oder Wimpinensis.

Als Wimpina im Wintersemester 1479/80 die Universität Leipzig bezog, wurde er als „Conradus Coci de Wimpina" immatrikuliert, und diese Bezeichnung ist während seiner Leipziger Studenten- und Dozentenzeit die gewöhnliche. „Conradus Coci (coci) de Wimpina (wimpina, Wympina, wympina)" wird er genannt in der Matricula facultatis artium als Baccalaureus (1481), examinator der Baccalaureatskandidaten (1496, 1497, 1497/98), claviger et executor (1496), taxator lectionum (1499/1500), visitator (1499/1500 „Conradus Coci de wimpinaw" [!]), vicecancellarius (1498/99, 1502/3) und öfters als präsidierender Magister bei Promotionen, ferner in der Signatura promotorum in theologia als cursor (1491), sententiarius (1494), licentiatus (1502), doctor (1503), Mitglied des consilium facultatis (1505). In sonstigen Eintragungen der Leipziger Universitätsakten erscheint Wimpina als „Conradus Coci de Buchen alias Wimpina" bei der Führung des Dekanats der Artistenfakultät (1494/95), „Conradus Coci de Buchen dictus de Wimpina" bei seinem Rektorat (1494), „Conradus de Wympina (Wimpina, wimpina)" unter der Rubrik „Resumptores deputati per totam [Artisten-] facultatem etc." (1498), vicecancellarius derselben Fakultät (1501/2), und im liber nacionis Bavaricae. „Conradus wimpina (Wympina)" in der

---

1531 (Thesaurus Baumianus der Straßburger Landes- und Universitätsbibliothek, von mir in Straßburg im Herbst 1890 benutzt), als Taufname Johannes erscheint, so liegt hier ein Irrtum Butzers vor. Vielleicht ist Johannes aber nur ein Fehler des Verfertigers der betreffenden Abschrift im Thesaurus Baumianus.

Funktion des taxator lectionum (1491/92, 1495) und des visitator (1495), sowie bei seiner Reception in das consilium der facultas artium (1491). In den zahlreichen Fällen, wo Wimpinas Mitwirkung bei den Promotionen in der Artistenfakultät Erwähnung geschieht, finden sich außer den angeführten Bezeichnungen noch „Conradus Koch de Wimpina", „Conradus wimpinensis", „Wimpina". Dem Leipziger Theologen gelten ferner die besonderen Benennungen „Conradus Coci" bei seiner Subdiakonatsweihe (1495), „Conradus Wimpina de Buchen" in dem Attest über die ihm erteilte Doktorwürde (1503), „doctor Wympinensis" und „Wympina" in der Signatura promotorum in theologia, wo er bei Baccalarpromotionen durch Präsentation mitwirkte (1504, 1505).

In der Frankfurter Zeit seines Lebens bezeichnete sich Wimpina in der Regel als „Conradus (conradus) Wimpina (wimpina, Wympina, wympina) de Buchen (buchen, Buchem, von Buchen)", so an der Spitze der Universitätsmatrikel als erster Rektor der Hochschule (1506), beim Antritt seines zweiten Rektorats (1518), sowie in den erhaltenen 17 Erlassen aus seinem ersten Rektorat. Die deutsche Form „Conradt (Conrad) Wimpina (wimpina, wympina) von Buchen" wendet der Berlin-Kölner Renten-Kaufbrief vom Jahre 1516 und der Schenkungsakt Wimpinas aus dem Jahre 1529 an. In dem letzten Willen Wimpinas vom Jahre 1530 spricht der Notar, vor dem das Testament errichtet wurde, von ihm als „Conradus Koch alias Wimpina ex Fagis", während der Testator selbst sich „Conradus Koch gen. Wimpina von Buchen" nennt. Die Frankfurter Universitätsakten (Kopialbuch) erwähnen unterm 27. Januar 1509 Wimpina als „Conradus Wympina" und „Conradus wympinensis de Buchen", unterm Jahre 1518 „Sonnabent Nach Barnabe" als „Wimpina". Der Vizerektor im Jahre 1521 wird „Conradus Winpina" genannt. In ihrem Revers brief vom Jahre 1544 sprechen Bürgermeister und Rat zu Buchen von Wimpina als von „Conrad wimpina von Büchen". Die ihm gewidmeten Denksteine bezeichnen ihn „Conradus Wimpina de Buchen", so der Stein in Amorbach, „Conradus Coci Wim[pina (?)] de Buchen", so der Stein

in Buchen; „Con: Wimp: Fa:“ heißt er auf dem hölzernen Epitaphium in der Kirche zu Buchen [1]).

Von den erwähnten Benennungen Wimpinas unterſcheiden ſich vielfach diejenigen Bezeichnungen, welche ſich derſelbe auf dem Titel und in der Vorrede ſeiner Schriften gab. U. a. begegnen hier: „Conradus Winpine Buchensis“ [2]), „Conradus Wimpine Exfagis (ex Fagis)“ [3]), „Conradus wimpine de Fagis“ [4]), „Conradus ex Fagis cognomento Wimpina“ [5]), „Conradus Wimpine de Buchen“ [6]), „Conradus Wimpine“ [7]), „Con-

---

1) Der Text des Epitaphiums iſt abgedruckt bei Gropp a. a. O., S. 269, freilich mit willkürlichen Änderungen, ſo gleich bei dem Namen Wimpinas. Auch die Jahreszahl an der Spitze des Epitaphiums „M.D.XXXIX.“ wird von Gropp ausgelaſſen.

2) „Tractatus vtiles et admo || dum iucundi Jampridem a Magiſtro Conrado || Winpine Buchenſi: ex diuerſis editi. || ¶ De nobilitate celeſtis corporis. || ¶ De eo an animati poſſint Celi appellari. || ¶ De nobilitate animarum Celi. || “ Titelrückſeite bedruckt. 52 Blätter in Quart, letzte Seite leer.

Auf der vorletzten Seite am Ende das Druckerzeichen des Martin Landsberg in Leipzig.

3) Daſelbſt Bl. A^{b} und in „Panegyricus de Chriſti do || mini noſtri eccleſie immacu || late Sponſi zeloſiſſimi. || ¶ Primus de chriſti Sublimitate || ¶ Secundus de chriſti admirabilitate || ¶ Tertius de eius Bonitate || ¶ Quartus de eius clementia || ¶ Quintus de eius amabilitate || “ Titelrückſeite bedruckt. 38 Blätter in Quart, letzte Seite leer.

Auf der vorletzten Seite am Ende das Druckerzeichen des Martin Landsberg in Leipzig. — Bl. A^{b}.

4) „¶ Oratio habita ad || Reuerẽdiſſimũ ĩ chri- || ſto patrem et dñm. dñm Raymundũ Tituli || ſancte Marienone preſbiteꝝ Cardinalẽ Gur || tzenſem ꝛc. Legatũ. In preſentia vniuerſita- || tis Studij et plebis Lipſenſis: per magiſtrũ || Conradũ wimpine de Fagis ſacretheologie || ꝓfeſſorem. || “ 6 Blätter in Quart, letzte Seite leer.

5) „Apologeticus in ſacrethe- || ologie defenſionez Aduer- || ſus eos qui nixi ſunt eidem || fontem, caput, et patronã Poeſim inſtituere: ac ꝓhoc || nec ſacrã Theoſim: iure religionis noſtre: monarchã et || architectonic ̃ habituũ ſcientialiũ agnoſcere reuereriqz || “ Titelrückſeite bedruckt. 14 Blätter in Quart, letzte Seite leer. — Bl. A^{b}. Farrago Miscellaneorum Bl. a^{a}, c6^{b}.

6) Apologeticus (ſiehe vorher) Bl. Aij^{a}.

7) „Reſponſio et Apolo- || gia Conradi || Wimpine cõtra || laconiſmũ || cuius || daz medici || ꝓdefenſione Sa || cretheologie, Et veritatis || fidei: Ad

radus ex fagis dictus wimpina“ [1]), „Con. Wimpin von Buchenn“ [2]), „Conradus a Fagis cognomento Vuimpina“ [3]), „Conradus a Fagis Vuimpina“ [4]), „Conradus a Fagis Vuimpinensis“ [5]), „Conradus Vuimpina a Fagis“ [6]), „Conradus Vuimpina ex Fagis“ [7]), „Conradus Vuimpina a Buchen“ [8]), „Conradus Vuimpina de Buchen“ [9]), „Conradus Vuimpinensis a Fagis“ [10]), „Conradus Vuimpina“ [11]).

Um den Beinamen des Leipziger und Frankfurter Theologen zu erklären, nehmen manche an, Koch habe darum die Bezeichnung Wimpina, Wimpinensis gewählt, weil er in Wimpfen am Neckar Kanonikus des dortigen Ritterkollegiatstifts gewesen sei [12]), während

---

Illustrissimos Saxonie Principes ||“ u. s. w. Titelrückseite bedruckt. 40 Blätter in Quart, letzte Seite leer. — Bl. Aij[a].

1) „Illustrissimi famaqz super || ethera noti Principis et domini. domini Alberti Saxo || nie ducis ꝛc. Bellorum illustriumqz actorum Epithoma || id est Breuiuscula commentatio. || Principis alberti: manortia facta: triumphos || Saxonici herois: bellaqz nosse cupis || Que tulit oceano rigidus: tumidoqz sub austro || Me lege: tum dices: maior Achille fuit ||“ Darunter ein Holzschnitt, einen Ritter in Rüstung mit einem Speer in der R. und einem Wappen-Schild in der L. darstellend. Über dem Ritter ein Spruchband mit „Albertus dux Saxonie theutonicus Achilles.“ Titelrückseite bedruckt, 58 Blätter in Quart, letzte Seite leer. Am Schluß: „Impressum Lyptzick Anno christi. 1497.“ Darunter Wappen des Buchdruckers Wolfgang Stöckel und Wappen der Stadt Leipzig. — Bl. AA[b], KK 4[a].

2) „Das die Meß eyn recht Christlich opffer sey. Hoth yn lateinischen artikeln D. Con. Wimpin von Buchenn In der universitet zu Franckfurth a. d. O. disputirt und erhalten“ u. s. w.

3) Farrago Bl. h[a].

4) Daselbst Bl. m[a].

5) Daselbst Bl. c 6[a].

6) Daselbst Bl. Aa[a], q 3[a], t 5[a], t 6[b], A[a], A 2[a], A 5[b], E 3[a], F 2[a], F 4[b], aa[a], aa 2[a], bb[a], bb 5[b], dd 4[a], dd 4[b], ee 4[b], ff 6[a], gg 2[a], gg 6[b], hh 5[b], ii 2[a].

7) Daselbst Bl. h 2[a].

8) Daselbst Bl. ff 3[a].

9) Daselbst Bl. A[b], ee 5[a].

10) Daselbst Bl. a[b].

11) Daselbst F 4[b], cc 2[b], gg 4[b], hh 2[b].

12) So der Verfasser des M. S. Amorb., Bessel, Gropp, Kawerau. Die

andere glauben, er habe darum diesen Namen sich beigelegt, weil sein Vater aus Wimpfen stammte [1]). Nur wenige leiten Wimpina davon her, daß der Träger dieses Namens in Wimpfen „auf Schulen gewesen" sei [2]). Wie völlig verfehlt der erste Erklärungsversuch ist, lehren die beiden Thatsachen, daß Koch sich schon als angehender Student in Leipzig unter der Bezeichnung „Conradus Coci de Wimpina" inscribieren ließ, während man das angebliche Ritterstiftskanonikat in die Mannesjahre desselben verlegt, und daß sein Bruder Friedrich ebendenselben Beinamen führt; „Fridericus Coci de wimpina" wurde im Sommersemester 1478 in Leipzig von Johannes Brandt von Rotenburg immatrikuliert. „Fridericus Coci de Buchen alias wimpina Determinavit Sive Incepit sub Magistro Chonrado coci de buchen" lautet eine Eintragung in der Leipziger Matricula facultatis artium aus dem Dekanatssemester des Konrad Wimpina (1494/95). Durchaus unbegründet ist aber auch die Meinung, welche Wimpina als Schüler einer Unterrichtsanstalt in Wimpfen sich seinen Beinamen wählen läßt. Ist es doch durch keinerlei Nachricht bezeugt, daß der nachmalige Professor sich seine Vorbildung in dem Neckarstädtchen geholt habe! Dagegen hat die Annahme, daß Wimpfen die ursprüngliche Heimat der Familie Koch war, die Wahrscheinlichkeit für sich; möglich ist es freilich auch, daß Wimpfen, als die dem unbedeutenden Heimatsort nahegelegene größere Stadt, den Ausgangspunkt für den Beinamen Wimpina u. dgl. bildete. Keinesfalls aber darf man aus der Wahl des Namens folgern, daß etwa Konrad Kochs Geburtsort Wimpfen und sein Heimatsort Buchen war. Denn da er sich selbst in der Alberti Saxoniae ducis etc. bellorum illustriumque actorum epithoma [3]) bezeichnet, als „franco-

---

Nachricht von dem Kanonikat in Wimpfen taucht m. W. zum erstenmal im M. S. Amorb. auf, ist aber sonst nirgends bezeugt.

1) So Rotermund. Mittermüller a. a. O. I, S. 642 und Breunig lassen die Frage unentschieden.

2) So Möhsen, Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg (1781), S. 367. Hausen, Geschichte der Universität und Stadt Frankfurt a. O. (1800), S. 7.

3) Illustrissimi famaqz super ꝛc. (Titel siehe oben S. 90) Anm. 1, Bl. AAij^{b}.

nice natum sub tegmine fagi“ kann man nicht daran zweifeln, daß Konrad Wimpina wirklich in dem im Odenwald gelegenen Buchen geboren wurde.

II. Geburtsjahr und Familienverhältnisse.

Jahr und Tag der Geburt Wimpinas sind nicht überliefert; indessen ermöglichen es einige Daten, das Geburtsjahr annähernd sicher zu bestimmen [1]). In seinem Schenkungsakt vom Jahre 1529 bezeichnet sich der Frankfurter Professor selbst als „alt“; das nämliche bemerkt schon zum Jahre 1525 Cochläus von seinem Gesinnungsgenossen, wenn er ihn einen „homo senex“ nennt [2]). Ermöglichen es diese Angaben, Wimpinas Geburtstag in den fünfziger und sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts zu suchen, so nötigen die während seiner Studienzeit an der Leipziger Hochschule geltenden Vorschriften über die Erlangung des Baccalaureats- und Magistergrades in der Artistenfakultät als terminus, post quem non für sein Geburtsjahr das Jahr 1465 anzusehen; denn die Statuten bezeichnen das überschrittene 16. Lebensjahr als Minimalalter für die Baccalaureanden und das überschrittene 20. Lebensjahr als Minimalalter für die Magistrandi [3]). Daß aber Wimpina in der That wenn nicht im Jahre 1465 selbst, so doch kurz vorher das Licht der Welt erblickte, dafür spricht eine der Äußerungen desselben über sein Verhältnis zu Martin Pollich von Mellerstadt, von dem er bemerkt, dieser sei „aliquot annos supra viginti“ älter als er selbst [4]).

---

1) Mittermüller a. a. O. I, S. 641 läßt ihn im Jahre 1460, Wilisch a. a. O., S. 6, und Kawerau etwa im Jahre 1460, Breunig a. a. O., S. 73 um das Jahr 1460 geboren sein.

2) Vgl. Commentaria Joannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri etc. (1549), p. 114.

3) Vgl. Zarncke, Statutenbücher S. 401. 407. 414.

4) „Plane viro ac praeceptori aliquot annos supra viginti me natu maiorem pepercissem“ Wilisch a. a. O., S. 20, Anm. 1. — Pagel in Hirsch, Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker, Bd. IV, S. 603, setzt das Geburtsjahr Pollichs „um 1450“ mindestens um zehn Jahre zu spät an.

Läßt sich auch das Wimpinas Geburtsjahr nicht ganz genau fixieren, so giebt es doch über seine Familienverhältnisse einige sichere Nachrichten. Wilisch benutzt je eine Eintragung in der Matrikel und im Artistenfakultäts-Buche in Leipzig, um darzuthun, der Vater Wimpinas sei cerdo gewesen [1]), und ihm folgen fast alle, welche nach Wilisch über den Leipziger und Frankfurter Theologen geschrieben, indem sie von einem „Lohgerber" sprechen [2]). Wilisch kombiniert die Angabe der Matrikel „Fridericus Coci de Wimpina" [3]), der er freilich ohne weiteres den Wortlaut des Fakultätsbuchs unterschiebt „Fridericus Coci de Buchen alias wimpina" [4]) mit der Notiz desselben Buchs, wonach im Jahre 1480 „Fridericus Cerdonis de Wimpina" zum Baccalaureus promoviert wurde; das Zusammentreffen von Fridericus und Wimpina in beiden Eintragungen genügt Wilisch, um hier statt zwei Männern nur einen einzigen zu erkennen, und um weiterhin den Vater Wimpinas zum cerdo zu stempeln! [5]) Einen Einblick in die Familienverhältnisse Wimpinas gewährt sein Testament vom 26. Oktober 1530. Hier gedenkt er seiner Eltern, Brüder und Schwestern sowie deren Nachkommen. Die Eltern werden nicht mit Namen genannt, wohl aber seine Brüder „Mag. Friedrich Koch", damals schon gestorben [6]), und „Heinrich Koch", außer welchen Wimpina wenigstens noch einen dritten Bruder besessen haben muß. Denn das Testa-

---

1) „Ad A. 1480. Fridericus Cerdonis de Wimpina Baccalaureus creatus: atque in fastis Rectoralibus ad a. 1478. Fridericus Coci de Büchen alias de Wimpina, legitur." Wilisch a. a. O., S. 6, Anm. 1.

2) So Küster, Kawerau u. a.

3) Vgl. oben S. 91.

4) Vgl. daselbst.

5) In Cerdonis hat man etwa einen „Handwerker" zu erkennen; die lateinische Form des Namens hat viele Parallelen, z. B. Pistoris, Sartoris, Molitoris u. s. w. Auch Coci gehört in diese Reihe.

6) Wilisch a. a. O., S. 6 spricht von Friedrich Koch als natu minor wie Wimpina, während doch die früher erfolgte Immatrikulation des erstern als Student ein Recht zur Annahme giebt, Friedrich Koch sei älter gewesen als sein Bruder Konrad. — Friedrich Koch war nach dem M. S. Amorb. (Gropp a. a. O., S. 265) Altarista Buchensis d. h. im Besitz eines besondern Meß-Beneficiums. Vgl. auch Breunig a. a. O., S. 54.

ment spricht von „Gebrüder, als Friedrich Koch und andere". Von den Schwestern werden namhaft gemacht Margaretha, welche in Amorbach verheiratet, aber im Jahre 1530 bereits abgeschieden war, und Elsa, die ebenfalls im Jahre 1530 nicht mehr am Leben war. Außerdem erscheinen Nichten, Bruders- und Schwestertöchter, sowie Großnichten. In dem im Jahre 1544 ausgestellten Reversbrief erwähnen Bürgermeister und Rat von Buchen nur „vater, mutter, gebrüdere, schwestern" Wimpinas, ohne sie aber näher zu bezeichnen.

III. Studien- und Lebensgang.

Über die Ausbildung, welche Wimpina zuteil wurde, ehe er die Universität Leipzig bezog, fehlen alle Anhaltspunkte [1]). Daß er nicht auf den seiner Heimat nahegelegenen Hochschulen in Heidelberg und Tübingen studierte, lassen die dortigen Matrikeln ersehen, welche seinen Namen nicht kennen. Um so besser aber ist Wimpinas Studiengang zu überblicken, seitdem er in Leipzig weilte. Im Winterhalbjahr 1479/80 wurde er mit neunundvierzig anderen Angehörigen der bayerischen Nation von „Johannes erolt de Zcwigkavia" [2]) immatrikuliert. Neben dem Namen des Studenten findet sich die Notiz „vi", wozu eine andere Hand weiterhin noch „totum" schrieb. Danach bezahlte der Immatrikulierte zunächst nur sechs Groschen und später den Rest mit vier Groschen, da die Immatrikulationsgebühren um diese Zeit im allgemeinen zehn Groschen betrugen [3]).

Schon ehe Wimpina nach Leipzig kam, gehörte sein Bruder Friedrich der dortigen Hochschule als Student an [4]), und es liegt

1) Vgl. oben S. 91, Anm. 2.

2) Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 591.

3) Vgl. daselbst S. 577.

4) Im Sommersemester 1478 unter dem Rektorat des Johannes Brandt von Rotenburg wurde immatrikuliert „Fridericus Coci de wimpina". In der Studentenmatrikel war neben dieser Eintragung von der nämlichen Hand geschrieben „X", was aber soweit ausradiert wurde, daß nur „V" stehen blieb; und neben dieses „V" setzte eine spätere Hand „totum". Diese Bemerkungen sind in derselben Weise zu erklären wie diejenigen bei dem Namen von Konrad Wimpina.

darum auch nahe, anzunehmen, daß bei Konrad gerade das Vorgehen seines Bruders die Wahl der Universität bedingte.

Den untersten akademischen Grad der Artistenfakultät, den eines Baccalaureus [1]), erhielt Wimpina im Sommersemester 1481 unter dem Dekanat „Hinrici Greveñ de Gottingeñ“ [2]). In der matricula facultatis artium lautet die diesbezügliche Eintragung: „Conradus Coci de Wimpina determinavit sub Magistro Johanne de Spira“, worunter Johannes Kappentanz aus Speier gemeint ist. Im Wintersemester 1485/86 erlangte Wimpina unter dem Dekanat des „Thomas (Hertil) de Gaur“ und unter dem Vizecancellariat des Martin Furmann von Konitz [3]) die Magisterwürde in der Artistenfakultät. Sein Name mit dem Zusatze „Incepit sub Magistro Johanne de Spira“ steht unter neun an vierter Stelle. Wenn bei beiden Promotionen ein Magister thätig war, welcher wie Wimpina der bayerischen Nation angehörte, so geschah damit der statutarischen Bestimmung Genüge, wonach die Baccalaureus- und Magisterkandidaten zu ihrer Promotion sich einen Magister ihrer Nation zu wählen hatten [4]). Daß Wimpina sich Johannes Kappentanz erkor [5]), hat offenbar darin seinen Grund, daß der aus Speier stammende Gelehrte sich seines jüngern Landsmannes besonders annahm; Wimpina rühmte ihn wenigstens in seiner gelegentlich der theologischen Doktorpromotion im Jahre 1503 gehaltenen Rede als seinen Gönner [6]).

An den Empfang der Magisterwürde schloß sich die Abhaltung von Vorlesungen und die Teilnahme an den üb-

---

1) Über die wissenschaftlichen Voraussetzungen für die Erlangung des Baccalaureats in dieser Zeit vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 387. 399. 405. 410. 417.

2) Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 807.

3) Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen S. 808.

4) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 321.

5) Über Kappentanz vgl. die biographischen Daten bei Brieger a. a. O., S. 58.

6) „Uberes insuper refero grates .... Nuncupatim autem munificentissimo viro d. magistro Johanni de Spira, in theologia Licentiato et maioris Collegii collegiato, utriusque in artibus gradus olim mihi collatori et alioqui plurimum fautori.“ Farrago Misc. Bl. dd 4a.

lichen Disputationen an, was nicht bloß die Erstlingsschrift Wimpinas [1]), sondern vor allem auch die Statuten der Leipziger Artistenfakultät erkennen lassen, welche die Leistungen der zukünftigen Mitglieder dieser Fakultät genau normieren [2]). Laut dieser Festsetzungen konnte Wimpina frühestens im Jahre 1491 um Aufnahme in die facultas ansuchen [3]). Sie wurde ihm auch am 23. August 1491 gewährt unter dem Dekanat des „Gherardus bissendal de Osterborch“ [4]), der im Dekanatsbuch die Worte eintrug: „Item Anno domini quo supra [1491] In vigilia Bartholomei fuerunt assumpti ad consilium facultatis arcium Magistri subscripti, Vitz Gregorius lessner de Wormedit, Bartholomeus Wuchenstoltz de Dresden, Eberhardus Beck de Berneck et Conradus Wympina servatis statutis desuper editis et confectis.“ Seit dem Jahre seiner Reception in die Artistenfakultät wird Wimpina in den Akten derselben oft erwähnt. Sehr häufig fungierte er als Promotor von Baccalaurei und Magistri; außerdem aber verwaltete er eine Reihe von Ämtern und Ehrenstellen, zu denen ihn die Wahl seiner Amtsgenossen berief. So begegnet sein Name unter den vier Examinatoren der Baccalaureatsadspiranten im Sommersemester 1496, im Jahre 1497 und im Wintersemester 1497/98, unter den clavigeri et executores im Sommersemester 1496, unter den taxatores lectionum im Wintersemester 1491/92, im Sommersemester 1495 und im Wintersemester 1499/1500, unter den visitatores publicarum resumtionum facultatis im Sommersemester 1495 und im Wintersemester 1499/1500, unter den resumptores deputati per totam facultatem im Sommersemester 1498. Im Wintersemester 1494/95

---

1) Praecepta augmentandae rhetoricae orationis commodissima et ars epistolandi. Vgl. Mittermüller a. a. O. I, S. 643.

2) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 385. 389.

3) Seit dem Jahre 1499 berechtigte erst ein siebenjähriges Magisterium zur Bitte um die Mitgliedschaft der Artistenfakultät. Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 439.

4) Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 809.

verwaltete Wimpina das Dekanat der Artiſtenfakultät [1]). Unter den ſechzehn magistrandi, welche während ſeines Dekanats und zwar „ipso die Innocentum“ (28. Dezember) promoviert wurden, befindet ſich als erſter in der Reihe ſein ſchon genannter Bruder; Wimpina war bei dieſer Promotion in der gleichen Weiſe beteiligt, wie Kappentanz bei ſeiner eigenen. „Fridericus Coci de Buchen alias wimpina Determinavit Sive Incepit sub Magistro Chonrado coci de buchen“ lautet die entſprechende Eintragung in der matricula facultatis artium [2]). Als Vizekanzler in der Artiſtenfakultät war Wimpina in drei verſchiedenen Jahren thätig, im Jahre 1498/99: „ipso die Innocentum Electi fuerunt ... Vicecancellarius vero Magister Conradus Coci de Wimpina“ [3]), im Jahre 1501/2: „Vicecancellarius vero fuit Dominus Magister Conradus de Wimpina Bavarus“ [4]) und im Jahre 1502/3, wo aber Gregor Breytekopff für ihn eintrat: „Vicecancellarius magister Conradus Coci de Wimpina Sacre theologie Doctor, qui vices suas magistro Georio Breytekopff de Conitz commisit“ [5]). Wenn auch der Grund für dieſe Stellvertretung nicht beſonders angegeben wird, ſo wird man ſie doch mit der im Jahre 1503 erfolgten Doktorpromotion Wimpinas und mit den Vorbereitungen für dieſelbe in Zuſammenhang zu bringen haben.

In die Zeit der Wirkſamkeit Wimpinas in der Artiſtenfakultät (1492) fällt ſeine Aufnahme in das mit der Univerſität verbundene große Fürſtenkolleg; die Gunſt des Herzog Georg des Bärtigen verſchaffte ihm eine Stelle in dieſer Anſtalt [6]), der er in den

---

1) Vgl. Ebenda.

2) Vgl. auch oben S. 91.

3) Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 810, wo aber irrtümlich Cori ſteht.

5) Vgl. auch daſelbſt.

4) Vgl. auch daſelbſt S. 811.

6) „Placuit pro ea, qua me nuper (dum maiori collegatura Lipsensis studii donaret), complexa est illustris gratia tua liberalitate.“ Illuſtriſſimi famaqz ſuper ꝛc. (Titel ſiehe oben S. 90, Anm. 1). Bl. AA^{b}. Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 737 ff.; Statutenbücher, S. 176 ff.

Jahren 1493 und 1504 als Propst vorstand und aus der er erst bei seiner Übersiedelung nach Frankfurt a. d. O. ausschied [1]). An die Spitze der ganzen Universität trat Wimpina als Rektor derselben am Anfang des Sommersemesters 1494. „Anno Domini Millesimo quadringentesimo Nonagesimo quarto Ipso die Divi Georgii Militis ac martiris Ego Conradus Coci de Buchen dictus de Wimpina, arcium liberalium Magister, Sacre Theologie baccalarius formatus, Collegii maioris Collegiatus Electus in Rectorem" lautet die hierhergehörige Eintragung in der Matrikel, wo sich auch das Wappen Wimpinas, in Malerei ausgeführt, findet [2]). Während seines halbjährigen Rektorats immatrikulierte Wimpina 93 Angehörige der bayerischen, 75 Angehörige der meißnischen, 14 Angehörige der sächsischen und 19 Angehörige der polnischen Nation [3]).

Ob Wimpina vom Anfang seiner Studienlaufbahn an beabsichtigte, späterhin von der Artistenfakultät in die theologische überzutreten, ist nicht festzustellen. Mußten nach den Statuten der theologischen Fakultät die Bewerber um den niedersten theologischen Grad, so ferne sie der Artistenfakultät angehörten, außer dem Besitz der Magisterwürde ein fünfjähriges Studium der Theologie nachweisen können [4]), so scheint der Umstand, daß Wimpina ziemlich genau fünf Jahre nach seiner Magisterpromotion Cursor wurde, darauf zu deuten, daß er sich mit der Theologie erst nach Erlangung des Magistergrades zu beschäftigen begann [5]). Er erhielt

1) Vgl. Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 751, und J. D. Schulze, Abriß einer Geschichte der Leipziger Universität (1802), S. 56, wo Wimpina bezeichnet wird als „Konr. Koch, aus Wimpfen in Schwaben" (!).

2) Vgl. auch Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 592.

3) Vgl. daselbst.

4) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 548.

5) In jedem Fall ist der Versuch Mittermüllers a. a. O. I, S. 645, Wimpina wegen der in seinen „Praecepta augmentandae rhetoricae orationis commodissima et ars epistolandi" enthaltenen schlüpferigen Partieen damit zu entschuldigen, daß der Verfasser „sich damals mit der Theologie noch nicht näher bekannt und vertraut gemacht" habe, als verfehlt zu bezeichnen. Mußte doch Wimpina spätestens im Januar 1486 mit dem Studium der Theologie begonnen haben! Ganz falsch aber ist die Angabe von Breunig

die Würde eines Baccalaureus ad cursum am 30. Januar 1491 [1]); unerwähnt bleibt in der signatura der Name deſſen, der ihn dazu präſentierte [2]). Gemäß der in Leipzig und ſonſt herrſchenden Geſetze mußte der Curſor zwei Jahre lang curſoriſche Vorleſungen über die Bibel halten, disputieren, predigen u. ſ. w. [3]). Nach Beendigung des cursus trat ein Jahr Pauſe ein, die ausgefüllt wurde durch die Vorbereitungen auf die hernach zu haltenden Vorleſungen über die Sentenzen, ſowie durch den Beſuch von theologiſchen Vorleſungen und der theologiſchen Akte [4]). Wimpina hatte in ſeinem Rektoratsſemeſter ſeine Verpflichtungen als Curſor erfüllt und wurde am 30. April 1494 zum Baccalaureus „ad Sentencias legendas“ ernannt, wobei er ſtatutengemäß von Andreas Rudiger präſentiert wurde [5]). Der Grad des Sententiarius involvierte nach den Leipziger Statuten eine zweijährige Thätigkeit, wobei der Betreffende die Sententiarum libri quattuor des Petrus Lombardus in Vorleſungen zu behandeln, an den üblichen Disputationen ſich zu beteiligen und zu predigen hatte. Nach dem Ende des erſten Jahres, in welchem der Sententiarius die beiden erſten Bücher des Lombarden zu erledigen hatte [6]), bezw. am Anfang des zweiten Jahres wurde er „baccalarius in theologia pro magisterio formatus“ [7]). Wimpina erſcheint als Baccalaureus höchſter Stufe bereits in der Eintragung der Univerſitätsmatrikel, welche ſich auf ſein Rektorat bezieht [8]), ſo daß man annehmen muß, entweder die Reinſchrift über die Begebenheiten ſeiner Amtsführung in der Matrikel ſei erſt nach dem

---

a. a. O., S. 73, daß Wimpina ſich erſt im Jahre 1491 mit dem Studium der Theologie zu beſchäftigen angefangen habe.

1) Vgl. Brieger a. a. O., S. 15.

2) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 548.

3) Vgl. daſelbſt S. 549.

4) Vgl. daſelbſt S. 550.

5) Vgl. Brieger a a. O., S. 16, und über Rudiger daſelbſt S. 47.

6) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 551.

7) Vgl. daſelbſt S. 552.

8) Vgl. oben S. 98.

Ablaufe seines ersten Sententiariusjahres gemacht worden, oder aber zugunsten Wimpinas sei von den Forderungen der theologischen Fakultätsstatuten etwas abgelassen worden, zu welch letzterer Annahme freilich die Statuten selbst keinerlei Anhaltspunkte darbieten. Verlangten die einschlägigen Bestimmungen weiter von denjenigen, welche die Erklärung der Sentenzen zu Ende geführt hatten und die Licentiatur erlangen wollten, noch zwei Jahre, die dem Besuch der von den theologischen Magistern gehaltenen Vorlesungen und von Disputationen, sowie dem Studium der Kirchenväter zu widmen waren [1]), so fällt es bei Wimpina auf, daß er erst im Jahre 1502 zum Licentiaten promoviert wurde [2]).

In den langen Zwischenraum zwischen Erlangung des Baccalaureats pro forma einerseits und der Licentiatur anderseits fallen die geistlichen Weihen, welche Wimpina von dem Bischof seiner Heimatsdiöcese Würzburg bezw. von dessen Stellvertreter erteilt wurden. In der Minoritenkirche zu Würzburg machte ihn im Jahre 1495 der Generalvikar Georg, Titularbischof von Nikopolis, zum Subdiakonus [3]). Auch die Diakon- und Presbyterwürde empfing der Leipziger Professor nach seiner eigenen Aussage und der Angabe des Leipziger Doktordiploms in dem Würzburger Sprengel; aber es ist nicht bekannt, wann ihm diese höhern Weihen zuteil wurden [4]). Daß er spätestens vor seiner Zulassung zur Licentiatur Priester geworden, erhellt aus einem Beschluß der theologischen Fakultät zu Leipzig vom 14. Juni 1444, wonach in Zukunft die Priesterweihe die notwendige Voraussetzung für den Licentiatengrad sein sollte [5]). Vielleicht gehört in den erwähnten langen Zwischenraum aber auch die Reise Wimpinas nach Rom, auf welche er sich seinem Widerpart Pollich gegenüber beruft und welche, weil sie längere Zeit in Anspruch nahm, in den früheren

1) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 553.

2) Brieger a. a. O., S. 19.

3) Vgl. Beilage A.

4) Vgl. Farrago Misc. Bl. A^b (Widmung zu De divae Annae Trinubio) und Beil. B. „Conrado Wimpine de Buchen, presbytero Herbipolensis dioceseos".

5) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 557.

Lebensjahren des Leipziger Gelehrten nicht wohl untergebracht werden kann [1]).

Die Licentiatenwürde wurde ihm von Johann Hennigk erteilt, der als Vizekanzler von dem Kanzler der Universität, dem Merseburger Bischof, zu diesem akademischen Akt beauftragt war [2]). Die Licentiatur trennte von dem höchsten Grad der Theologie, dem Doktorat, nach den Statuten ein weiteres Jahr, ein Zeitraum, welcher auf Grund gegenseitiger Vereinbarung zwischen der Fakultät und dem Promovenden verlängert werden konnte [3]). Wimpina wurde bereits am 5. Januar 1503 Doktor; kein Geringerer als der päpstliche Legat Kardinal Raimund Peraudi fungierte bei diesem Akt, der in der Paulinerkirche in Leipzig vollzogen wurde, als Promotor [4]). Der Besitz des Doktorhutes berechtigte aber noch nicht ohne weiteres zur Mitgliedschaft der theologischen Fakultät. Um in die Fakultät eintreten zu können, mußte der betreffende Doktor nach seiner Promotion noch zwei Jahre theologische Vorlesungen halten [5]). Wimpina erreichte das höchste Ziel seiner theologischen Laufbahn am 5. Januar 1505, an welchem Tage er in die theologische Fakultät aufgenommen wurde [6]). Schon vorher machte er von dem Rechte als Doktor Gebrauch, seiner

1) Responsio et Apologia ꝛc. (Titel siehe oben S. 89, Anm. 7). Bl. Fiij [a] sq. „existimavisti me rome dumtaxat mente fuisse. At poteris ex coaulicis tuis clarissimis quibusdam contrarium doceri falsissimoque iccirco et quidem sardonico risu percitum vana imitatum gaudia, Certo certius habens me tantisper Rome egisse sub phebea cortina, quantisper fors tu Moguntie sub ferula esculapiana.“ — Mittermüller a. a. O. I, S. 642 setzt diese Reise nach dem Jahre 1481.

2) Vgl. Farrago Misc. Bl. dd 3[b], wo Wimpina seinen in der Signatura (Brieger a. a. O., S. 19) nicht erwähnten Promotor nennt, und Zarncke, Statutenbücher, S. 553. 562. Über Hennigk vgl. Brieger a. a. O., S. 58.

3) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 553.

4) Vgl. Brieger, S. 19 und Beil. B. Johannes Schneider, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi (1486—1505) 1882. S. 80, und über Peraudi überhaupt Gottlob im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1885, S. 438 ff.

5) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 557. 563.

6) Vgl. Brieger a. a. O., S. 20.

Fakultät Kandidaten für den cursus in Vorschlag zu bringen [1]); auf seine Präsentation hin wurden am 13. Oktober 1504 die Angehörigen der bayerischen Nation, Peter Meyher von Durn (Dörn) und Nikolaus Apel von Königshofen, zu dem untersten theologischen Grad zugelassen, und ein Gleiches geschah am Tage seiner Reception in die Fakultät, indem Johannes Stehr von Coburg und Hieronymus Emser von Ulm, ebenfalls Mitglieder der bayerischen Nation, auf seinen Vorschlag hin als Cursores aufgenommen wurden [2]). Wimpina gehörte nur kurze Zeit, jedenfalls nur Monate, dem Gremium der theologischen Fakultät in Leipzig an. In der Liste der Mitglieder des großen Fürstenkollegs ist sein Abgang von Leipzig unter dem Jahre 1505 notiert [3]); vielleicht darf man aus der Angabe der Signatura promotorum, wonach nicht er, sondern Matthäus (Matthias) Damerow [4]) den von ihm zum Cursor vorgeschlagenen Peter Meyher zum Sententiarius präsentierte, schließen, daß Wimpina schon vor dem 27. Juni 1505 seine Stelle in Leipzig aufgab.

Nachdem Wimpina neben Pollich und Staupitz schon bei der Errichtung der Hochschule in Wittenberg thätig gewesen [5]), wurde er von Joachim I. und Albrecht von Brandenburg mit der Einrichtung und Leitung der längst geplanten Universität in Frankfurt a. d. O. betraut [6]). Darf man Möhsen Glauben schenken, so war es der Leipziger Professor der Medizin und Leibarzt des Kurfürsten Johann I., Simon Pistoris, auf dessen Empfehlung hin Wimpina nach Frankfurt a. d. O. berufen wurde. Das Aktenstück, wodurch die beiden Fürsten im Einverständnis mit dem päpstlicherseits ernannten Kanzler der Hochschule, dem Bischof von Lebus, Dietrich von Bülow, offiziell Wimpina als Rektor an die Spitze

1) Vgl. Zarncke, Statutenbücher, S. 550.
2) Vgl. Brieger a. a. O., S. 20.
3) Vgl. Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 751.
4) Vgl. Brieger a. a. O., S. 20.
5) Vgl. Chytraeus, Chronicon Saxoniae, p. 129.
6) Vgl. Möhsen a. a. O., S. 367, und daraus Hansen a. a. O., S. 7.

ihrer Stiftung stellten, trägt das Datum 10. Februar 1506 [1]). Länger als ein Jahr stand der erste Rektor der Universität vor: erst am Anfang des Sommersemesters 1507 erhielt er in der Person des Ordinarius der Juristenfakultät, Johann Blankenfeld, einen Nachfolger [2]). Aus der Zeit der Amtsführung Wimpinas sind zahlreiche Rektoratserlasse erhalten, die sich meistenteils auf die Einrichtung der Hochschule beziehen [3]).

Während der erste Rektor der Frankfurter Universität sich in diesen seinen amtlichen Bekanntmachungen als Francofordiani cis Oderam gymnasii Collegiatus (26. Februar 1506), alme universitatis studii Francofordiensis Collegiatus (15. März, 3. Mai, 21. Mai, 10. Juni, 2. Juni, doppelt, 1506) Almę universitatis Studii Francofordiani collegiatus (2. und 7. Juni 1506), almi francophordiani gymnasii collegiatus (26. April 1506) universitatis studii Francofordiensis collegiatus (9. Mai 1506), Alme universitatis Francofordianę Collegiatus (29. Mai 1506), der hohen schul zcu Franckfordt an der Ader Collegiat („Am Donnerstag der feyer des heyligen fronleichnams" 1506) bezeichnet, erscheint er in der Centuria als utriusque Collegii Academiae Collegatus [so] [4]), in der Überschrift einer am Sonntag Quasimodogeniti 1513 in Berlin gehaltenen Rede als utriusque Franc-

1) Vgl. Kopialbuch Bl. 2a und davon in manchen Punkten abweichend: Beckmann, Notitia p. 3 sq; Friedlaender a. a. O., S. 1 f.

2) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 17 f. und Seidels Bildersammlung, S. 29, wo auch die ältere Litteratur angegeben ist.

3) In dem Kopialbuch der Frankfurter Universität finden sich folgende Erlasse, die bis jetzt nur zum Teil veröffentlicht sind. Bl. 2b ff.: 1506, 26. Februar (abgedruckt mit Änderungen in Farrago Misc. Bl. ee 2a sqq. und Beckmann, Notitia, p. 4 sqq.). — Bl. 5b: 15. März. — Bl. 6a: „die Sancti Marci" [= 25. April] — 26. April — 3. Mai. — Bl. 6b: 9. Mai — 20. Mai — 21. Mai, zwei Erlasse. — Bl. 7a: 29. Mai — 10. Juni. — Bl. 7b: 2. Juni, zwei Erlasse — 7. Juni — 12. Juli. — Bl. 8a: „am Donnerstag der feyer des heyligen fronleichnams".

4) „Rector utriusque Collegii Academiae Collegatus." — Wie Mittermüller a. a. O. II, S. 1 dazu kommt, aus Wilisch a. a. O., S. 24 herauszulesen, die brandenburgischen Fürsten hätten Wimpina sofort [4. Oktober 1505] „zum Mitgliede des größeren und kleineren Collegiums" ernannt, ist mir unverständlich.

fordiensis gymnasii Collegii Collegiatus [1]) und während seines zweiten Rektorats im Winterſemeſter 1518/19 als maioris collegii collegiatus [2]).

Das Dekanat der theologiſchen Fakultät verwaltete Wimpina wiederholt, nachweisbar im Jahre 1508[3]), 1513[4]), 1516[5]), 1518[6]), 1529[7]), 1530[8]); und da die Centuria ſeines Dekanats zuſammen mit ſeinem erſten Rektorat Erwähnung thut, ſo iſt anzunehmen, daß er das Dekanat ſchon bei der Gründung der Univerſität übernahm. Vielleicht war der erſte Profeſſor der Theologie in Frankfurt a. d. O. von der Stiftung der Hochſchule an bis zu ſeinem Tod ununterbrochen als Dekan das Haupt der theologiſchen Fakultät, wie beiſpielsweiſe auch Luther vom Jahre 1535 bis zu ſeinem Ableben der theologiſchen Fakultät in Wittenberg als Dekan vorſtand [9]).

Am Gallustage 1518 wurde Wimpina zum zweitenmale zum Rektor gewählt, und als ſolcher amtierte er im Winterſemeſter 1518/19[10]). War der Verlauf ſeines erſten Rektorates ein glänzender, zumal er während desſelben 928 Lehrer und Studenten

---

1) Vgl. Farrago Misc. Bl. ee 5a.

2) Friedlaender a. a. O., S. 48.

3) Vgl. Mittermüller a. a. O. II, S. 4. Die Epithoma Wimpinas, aus welcher wahrſcheinlich Mittermüller ſeine Angabe über das Dekanat ſchöpft, iſt mir nicht zugänglich.

4) Vgl. Farrago Misc. Bl. ee 5a und Mittermüller a. a. O., S. 15.

5) Vgl. Renten-Kaufbrief, datiert 1516 „Dienſtags nach jubilate" mit der Wendung „deßtzeitt Dechantt".

6) „Wir Conradus Wympina von Buchen der heiligen ſchrifft Doctor und Rector." Dazu iſt mit bläſſerer Tinte an den Rand geſchrieben „unnd der ſelbigen facultet Dechant". Eintragung im Kopialbuch, datiert „Sonnabents nach Viſitacionis Mariae" 1518. „artium ac sacre theologie professor, eiusdem facultatis decanus" Friedlaender a. a. O., S. 48.

7) Vgl. Schenkungsakt vom 15. Juni 1529, Beil. C.

8) Vgl. Teſtament vom 26. Oktober 1530, worin Wimpina bezeichnet wird „derſelbigen heiligen Schrift facultet Dechant".

9) Vgl. Foerstemann, Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, p. 31 sqq. — Leider iſt das Dekanatsbuch der theologiſchen Fakultät in Frankfurt nicht erhalten.

10) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 48.

immatrikulierte [1]), so konnte er diesmal nur 210 Namen von Studierenden der Matrikel einverleiben, an deren Spitze allerdings sein Leipziger Schützling Johannes Tetzel steht [2]). Der jungen Universität war nur eine kurze Blütezeit beschieden; ihr Bestand wurde bereits im Jahre 1517 ernstlich gefährdet. Der Ausbruch der Pest in Frankfurt zwang, diese Stadt mit Cottbus zeitweise zu vertauschen [3]). Wimpina feierte den Wiederbeginn der Vorlesungen am letztern Ort durch eine Rede [4]).

Im Sommersemester 1521 bekleidete Wimpina zusammen mit Johannes Menckell das Vizerektorat in Frankfurt a. d. O. an Stelle des Ende Juni in seine dänische Heimat zurückberufenen Rektors Johannes Lucas [5]). Litt in dieser Zeit Frankfurt schon sehr unter der Konkurrenz, die ihm Wittenberg, als Herd der Reformation, bereitete, so kam sein Stern noch mehr ins Weichen, als in den Jahren 1526 die Pestseuche von neuem in Frankfurt und an anderen Orten des Kurfürstentums wütete und auch Wim-

---

1) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 2—17.

2) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 48. Mittermüller a. a. O. II, S. 129 setzt das Rektorat Wimpinas ein Jahr zu früh an. — „Reverendus pater Johannes Tetzell ordinis Predicatorum, sacre theologie professor". Aus dieser Inskriptionsnotiz darf man weder auf eine längere Anwesenheit Tetzels in Frankfurt a. d. O., noch auch auf eine amtliche Wirksamkeit desselben an der dortigen Universität ohne weiteres schließen. Denn in der Frankfurter Matrikel finden sich zahlreiche Namen von solchen, die nur besuchsweise nach Frankfurt kamen und die, um der Hochschule eine Ehre zu erweisen, ihre Namen eintragen ließen. Die Immatrikulation Tetzels dürfte zu Ehren seines Gönners Wimpina geschehen sein. Außerdem bezeichnet im 15. und auch noch in einem Teil des 16. Jahrhunderts professor nichts anderes als doctor, und zwar wurde der Ausdruck zuerst nur von den Doktoren der Theologie gebraucht. Vgl. Zarncke, Urkundliche Quellen, S. 580, Statutenbücher, S. 200, Anm. 2. Danach dürfte denn auch die Annahme Mittermüllers a. a. O. II, S. 130, Anm. 5), daß der Titel „Professor der Theologie" nachher dem Tetzel Ehren halber beigelegt worden sei, korrigiert werden müssen.

3) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 45.

4) Vgl. Farrago Misc. Bl. ff 6ᵃ sqq.

5) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 58.

pina und seine Kollegen zu zeitweiligem Verlassen der Stadt veranlaßte [1]).

Unter den Ämtern und Würden, welche die Centuria in der Lebensbeschreibung Wimpinas namhaft macht, findet sich noch das Kanonikat an den Kathedralkirchen zu Brandenburg a. H. und Havelberg; und darauf nimmt auch die Universitätsmatrikel im Jahre 1518/19 Bezug. Als Domherr in Brandenburg erscheint er in einem Vergleich, der zwischen dem dortigen Domkapitel und dem Dompropst, dem spätern Bischof von Havelberg, Busso von Alvensleben [2]), am 2. Mai 1519 zustande kam. In der Reihe der aufgezählten Domkapitulare steht Conradus Wimpina Doctor gleich hinter dem Thesaurarius Klitzing [3]). Ebenso wird sein Name erwähnt in einer Urkunde vom Jahre 1522, laut deren sich die Domherren von Havelberg verpflichten, in Zukunft die Wahl ihres Bischofs nur mit Wissen und Willen des Kurfürsten von Brandenburg vornehmen zu wollen [4]).

IV. Letzte Lebensjahre, Tod und Begräbnis.

Das Leben des besonders durch sein erstes Rektorat in Frankfurt a. d. O. und durch seine Befehdung Luthers berühmt gewordenen Theologen ist in seiner letzten Phase so wenig durch hervorragende Daten ausgezeichnet, daß behauptet werden konnte, Wimpina habe lange vor seinem Tod den Ort seiner Wirksamkeit verlassen, um sich zu dauerndem Aufenthalt in seine fränkische Heimat zu begeben [5]). Indessen läßt sich die Unrichtigkeit dieser Annahme nachweisen. Die Jahre 1529 und 1530 zeigen den angeblich von

1) Vgl. daselbst S. 65. Ein deutliches Bild von dem Verfall der Universität geben die Zahlen der Immatrikulierten, im Jahre 1521: 73; 1522: 94; 1523: 42; 1524: 46; 1525: 28; 1526: 20; 1527: 32; 1528: 39; 1529: 18; 1530: 32; 1531: 35. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 58—69.

2) Über Alvensleben vgl. Seidels Bildersammlung, S. 21 f.

3) Vgl. Riedels Codex diplomaticus Brandenburgensis. 1. Teil. 23. Band. S. 333 f.

4) Vgl. daselbst 3. Band. S. 125.

5) So Hausen a. a. O., S. 9; Döllinger, Die Reformation I, S. 580.

Frankfurt a. d. O. Geschiedenen noch an dem Ort seiner bisherigen Thätigkeit und in seinen bisherigen Ämtern. Einmal ist die Widmung zu Wimpinas de signis et insomniis eorumque interpretationibus geschrieben „Ex Francofordiana Academia, Anno salutis Christianae, Vicesimonono supra millesimum quingentesimum“ [1]), weiter stammt eine seiner Reden, welche er „ad clerum in studio Francfordiano“ hielt, aus dem Jahre 1529 [2]). Aber auch die erwähnte Schenkungsurkunde und das Testament des Theologen setzen seine Anwesenheit in Frankfurt im Jahr und um das Jahr 1529 voraus. Nach dem ersten Schriftstück vom 15. Juni 1529 erschien Wimpina persönlich vor dem „sitzende Radt der universitet Franckfort“ [3]). Und in dem Testament wird auf die bisherige Thätigkeit des Erblassers in Frankfurt a. d. O. dermaßen Bezug genommen, daß eine längere Abwesenheit desselben von dieser Stadt vor dem Reichstag zu Augsburg ganz und gar ausgeschlossen erscheint; nennt er sich doch selbst „der hlg. Schrift Doctor und der hohen Schule zu Frankfurt a. d. O. derselbigen heil. Schrift facultet Dechant“ und spricht er von seiner Verwandten, „so jetzt zu Frankfurt a. d. O. ist“ und von einem Hause und hundert Gulden, welche er ihr zurückgelassen habe. Aus dem Zurückbleiben dieser aus seiner Heimat stammenden Verwandten in Norddeutschland wird man sogar weiter entnehmen dürfen, daß Wimpina vor seinem Aufbruch von Frankfurt nach Augsburg die bestimmte Absicht hatte, nach dem Reichstag wieder an den Ort seiner seitherigen Lehrthätigkeit zurückzukehren. Denn offenbar würde auch seine Nichte sich nach Franken zurückbegeben haben, falls er mit seiner Reise nach Augsburg endgültig von Frankfurt a. d. O. Abschied genommen hätte.

Das letzte wichtige Ereignis in Wimpinas Leben wird durch seine Teilnahme an dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1530 bezeichnet. Mit ihrem kurfürstlichen Herrn, Joachim I., zogen die beiden Frankfurter Professoren, Wimpina und Johann Mensing,

---

1) Vgl. Farrago Misc. Bl. m^{b}.
2) Vgl. daselbst Bl. gg 2^{a} sqq.
3) Vgl. Beil. C.

als seine theologischen Berater, nach Süddeutschland; auf ihrer Reise berührten sie u. a. auch Forchheim, ein weiterer Beweis dafür, daß Wimpina vor dem Reichstag sich nicht etwa dauernd in seiner Heimat niedergelassen hatte [1]). Am 14. Juni waren die zwei brandenburgischen Hoftheologen bereits in Augsburg angekommen [2]), wo sie alsbald zusammen mit Wolfgang Redorffer und Rupert Elgersma gegen die Schwabacher Artikel ihren „kurtze und Christenlich underricht" im Druck ausgehen ließen [3]). Nach der Übergabe der Konfession wurde Wimpina mit neunzehn anderen Gesinnungsgenossen beauftragt, eine Widerlegungsschrift des protestantischen Bekenntnisses auszuarbeiten, an deren schließlichem Zustandekommen freilich er geringen Anteil hat [4]). Einen Platz erhielt der greise Frankfurter Theologe auch in dem Vierzehner-Ausschuß, der im August niedergesetzt wurde, um eine Einigung zwischen Protestanten und Katholiken zu erzielen. Sein Name erscheint hier neben denen seiner Fach- und Parteigenossen Eck und Cochläus, und zwar vertritt er Brandenburg. Aber auch hier mußte Wimpina die Führerrolle auf katholischer Seite vor allem Eck überlassen [5]). Und wie er in den beiden erwähnten Kommissionen ziemlich zurücktrat, so scheint er überhaupt in Augsburg keine sonderliche Beachtung gefunden zu haben. Als der Kaiser am 19. November 1530 an die meisten der in Augsburg thätigen katholischen Theologen „für ihre Mühe" Geldgeschenke verteilen ließ, wurde wohl „D Conrad Wimpina" auch mit 25 Gulden bedacht, aber Cochläus

---

1) Vgl. Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas. 1. Hälfte. S. 178. Unter dem vetus hospes noster olim commissarius vel officialis episcopi Bambergensis ist Hieronymus Cammermeister, der Bruder des Joachim Camerarius, gemeint. Vgl. auch Corp. Ref. vol. II, n. 920.

2) Vgl. Brief des Justus Jonas an Friedrich Mykonius bei Kawerau a. a. O., S. 156.

3) Vgl. Luthers Werke (Erlanger Ausg.) 2. Aufl. 24. Bd. S. 336 und 345—355.

4) Vgl. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, S. XX ff.

5) Vgl. Spalatini Annales Reformationis S. 153 ff.

empfing mehr als noch einmal so viel und Eck sogar die vierfache Summe [1]).

Wann Wimpina Augsburg wieder verließ und wohin er sich von dorten wendete? Diese Fragen lassen sich nicht mit Sicherheit beantworten. Keinesfalls fällt seine Abreise vor Ende Oktober. Am 12. Oktober gedenkt Mensing in einem an den Herausgeber der Farrago Miscellaneorum, den Dominikaner Johann Romberch von Kyrspe in Köln, gerichteten Briefe des noch in Augsburg weilenden Wimpina [2]). Vierzehn Tage später entstand Wimpinas Testament, das er in Augsburg vor Notar und Zeugen errichtete. Für die Zeit nach dem 26. Oktober bis zum Mai 1531 sind aber keinerlei Nachrichten zur Hand, die die weiteren Schicksale Wimpinas erkennen ließen, so daß man sich höchstens in Vermutungen darüber ergehen kann. Möglich ist es, daß Wimpina nach Beendigung des Reichstags nach Frankfurt a. d. O. zurückreiste, möglich auch, daß er im Gefolge seines Kurfürsten, der von Augsburg sich zur Wahl Ferdinands zum römischen König nach Köln begab, an den Rhein zog [3]); näher liegt freilich die Vermutung, daß der betagte Theologe sich vom Reichstage direkt seiner fränkischen Heimat zuwendete, um daselbst seine Todesstunde zu erwarten. Und diese Vermutung hat um so größere Wahrscheinlichkeit für sich, als Wimpina offenbar nicht zufällig, sondern in der Erwartung seines nahen Todes fern von seinem Wohnort seine letztwilligen Anordnungen traf. Daß er aber in der That durch ganz bestimmte Erwägungen veranlaßt wurde, sein Testament zu machen, geht aus der Stelle desselben hervor, in welcher er bemerkt, „wissende und betrachtende, daß nichts gewißeres ist als der Tod und nichts ungewißeres als die Stunde deßselbigen“ wolle er nicht sterben, ohne testirt zu haben. Da der Verfasser des M. S. Amorb., welchem Bessel a. a. O., S. 865 und Gropp

---

1) Vgl. Schmid und Pfister, Denkwürdigkeiten der Würtembergischen und Schwäbischen Reformationsgeschichte (1817). 1. Heft. S. 186.

2) Vgl. Farrago Misc. Bl. g^{a}.

3) Mittermüller a. a. O. II, S. 401, und Kawerau a. a. O. vertreten die Ansicht von einer Reise nach Köln.

a. a. O.[1]) folgen, meint, Wimpinas Aufenthalt in Amorbach hänge mit Vorbereitungen ad novum congressum zusammen, so könnte man auch annehmen, der Frankfurter Professor habe sich in die Stille des Odenwaldes zurückgezogen, um hier sich für die seiner harrende Aufgabe zu rüsten; aber im besten Falle handelt es sich dabei um eine Vermutung, der indessen jede geschichtliche Unterlage fehlt.

Gegenüber diesen bloßen Möglichkeiten und Vermutungen steht fest, daß Wimpina sein Leben in dem Benediktinerkloster zu Amorbach beschloß[2]). In Amorbach wohnte seine Schwester Margarethe, die, als er im Jahre 1530 sein Testament errichtete, laut dieses Testamentes schon gestorben war, von der aber damals noch drei Töchter am Leben waren. Neben diesen Nichten nennt das Testament noch „Gastfreunde" von Wimpinas „Geschlecht zu Amorbach". Vielleicht weilte der Frankfurter Theologe bei diesen seinen Verwandten zu Besuch, vielleicht war er bei den Benediktinermönchen zu Gast, als er von seiner letzten Krankheit befallen wurde. Daß er im Kloster starb, bezeugt der ihm errichtete Denkstein in der Kirche desselben. Als Todestag giebt das Amorbacher Denkmal den XVI. Kal. Junii an, während das Buchener den 16. Junii nennt. Unter diesen zwei Lesarten empfiehlt sich die erste ohne weiteres als die richtige, wonach also Wimpina am 17. Mai 1531 verschied. Wenn der Schreiber des M. S. Amorb. meldet, Wimpina sei pie et placide in Confessione Fidei Catholicae gestorben[3]), so hat man darin nur eine mehr oder minder zu-

1) Gropp a. a. O., S. 267: „Anno 1531. dum forte ad novum congressum se pararet Conradus". Die hier ausgesprochene Vermutung erscheint S. 136, Anm. * als Thatsache: „qui in praedicto Monasterio, cum se ad disputationem adversus Lutherum instituendam praepararet, defunctus est".

2) Die Angabe, daß Wimpina von Augsburg nach Frankfurt zurückgekehrt sei, dasselbe aber wegen des schlechten Zustandes der Universität mit Worms vertauscht habe und hier auch gestorben sei (Rotermund a. a. O., S. 485) ist völlig willkürlich.

3) „Anno 1531. dum forte ad novum congressum se pararet Conradus noster, in monasterio Amorbach in morbum incidit, atque testamento rite confecto, quo praecipue studiosam Juventutem per varia

treffende Kombination zu erkennen. Die Wertlosigkeit dieser Notiz wird aber dadurch besonders illustriert, daß derselbe Schreiber zugleich auch seine Leser belehrt, der in Amorbach Erkrankte habe daselbst sein Testament gemacht und darin für die studierende Jugend verschiedene Legate ausgesetzt, während doch das Testament in Augsburg entstand und darin die Studierenden nur mit einem einzigen Legat bedacht wurden. Falsch ist jedenfalls aber auch die Behauptung des M. S. Amorb. (Gropp a. a. O., S. 269), daß die Bürgerschaft von Buchen Wimpina wegen seiner Stipendienstiftung ein Denkmal errichtet habe. Wenn die Buchener ihrer Dankbarkeit ihrem Mitbürger gegenüber durch ein Denkmal Ausdruck gaben, so wurden sie offenbar dazu nicht in erster Linie durch das Stipendienlegat, sondern durch die sonstigen viel bedeutenderen Stiftungen Wimpinas veranlaßt.

Die Leiche des Verstorbenen wurde in seiner fränkischen Heimat bestattet; aber es ist fraglich, ob sie in Amorbach oder in dem nur wenig davon entfernten Buchen, oder ob etwa ein Teil derselben in Amorbach und der andere Teil in Buchen beigesetzt wurde. Eine nähere Erörterung dieser Frage hat an die Denkmäler, welche Wimpina bald nach seinem Tode gewidmet wurden, anzuknüpfen. Drei Monumente [1]) sollten das Andenken des

---

legata, atque annua stipendia haeredem scripsit, pie et placide in confessione Fidei Catholicae obiit.“ Gropp a. a. O., S. 267. — Mittermüller a. a. O. II, S. 402 nimmt diese Notiz aus M. S. Amorb., ohne es zu nennen, herüber.

1) Diejenigen Gelehrten, welche die Denkmäler Wimpinas und deren Inschriften erwähnen, nennen nur eines oder zwei der drei in Betracht kommenden, so Gropp das Amorbacher und das Buchener Epitaphium (a. a. O. S. 136 und 169), und ihm folgt Mittermüller a. a. O. II, S. 402 f. Brennig a. a. O., S. 74 gedenkt nur des Steindenkmals in Buchen; indem er den Verfasser der „Beiträge zur Geschichte der Stadt Buchen“, Dr. Kieser, wegen einer Verwechslung der betreffenden Inschriften tadelt, verfällt er selbst in den Irrtum, zu behaupten, die Inschrift des von ihm mitgeteilten Steindenkmals sei von Gropp veröffentlicht. — Bei meinen Nachforschungen in Amorbach im Herbst 1890 fand ich wohl manche der von Gropp a. a. O., S. 134 ff. abgedruckten Grabinschriften, die zum Teil an den Wänden der ehemaligen Abteikirche aufgestellt sind, aber es gelang mir nicht, das Denkmal

Verſtorbenen ehren, eines in Amorbach und zwei in Buchen, von denen das erſte bei dem in den Jahren 1740—1745 bewirkten Umbau der Abteikirche [1]) entweder zerſtört oder aber durch die Anlage eines neuen Fußbodens zugedeckt wurde, während dagegen die beiden letzten, eines aus rotem Sandſtein mit dem Reliefbild Wimpinas, das andere aus Holz mit einer verſifizierten Inſchrift, in der Pfarrkirche zu Buchen noch gegenwärtig ihre Stelle haben. Das Holzepitaphium bietet außer den bereits von Gropp a. a. O., S. 269 und nach ihm teilweiſe auch von Mittermüller a. a. O. II, S. 403, allerdings nicht ganz genau veröffentlichten Diſtichen nur die Widmung und die Jahreszahl [2]). Für die in Rede ſtehende Frage nach dem Ort der Beiſetzung Wimpinas kommt dieſes Denkmal nicht weiter in Betracht. Der Leichenſtein in Amorbach trug nach dem Zeugnis des M. S. Amorb. das Bildnis des Verſtorbenen (Gropp a. a. O., S. 267) und nach der Angabe eben desſelben, ſowie von Beſſel und Gropp eine Inſchrift, deren Text aber von den drei Gewährsmännern verſchieden überliefert wird. Das M. S. Amorb. lieſt: Anno Domini 1531. obiit egregius Sacrae Theologiae Doctor Conradus Wimpina de Buchen in Monasterio Amorbach. XVI. Kal. Junii. Sepultus in Buchen. Cuius A. R. in pace. (Gropp a. a. O.). Bei Gropp begegnet die Leſung: + Anno Domini 1531. obiit egregius S. Theologiae Doctor Conradus de Buchen in Monasterio Amorbach XVI. Kl. Junii, sepultus in Buchen, cujus anima requiescat in pace. (Gropp a. a. O., S. 136). Nach Beſſel lautet der Text der Inſchrift: Anno Domini 1531. Obiit egregius Sacrae Theologiae Doctor Conradus Wimpina de Buchen in mo-

---

Wimpinas zu ermitteln, weshalb man, wie oben bemerkt, nur an eine Zerſtörung oder aber an eine Überdeckung desſelben wird denken können. Das Steinmonument für Wimpina in der Bucheuer Kirche ſteht noch an ſeinem urſprünglichen Platze; nur das Holzepitaphium wurde neuerdings gelegentlich der Renovation der Kirche, wie mir Herr Dekan Rochels, Pfarrer in Buchen, mitteilte, von ſeinem bisherigen Standorte, nämlich oberhalb des Steindenkmals, auf die Evangelienſeite des Schiffs der Kirche verſetzt.

1) Vgl. Link, Kloſterbuch der Diöceſe Würzburg I. Bd., S. 357.

2) Vgl. oben S. 89, Anm. 1.

nasterio Amorbach XVI. Kal. Junii. C. A. R. J. P. (Beſſel a. a. O., S. 865). Auf Grund ſeiner Leſung ſtellt der Schreiber des M. S. Amorb. die Vermutung auf, die Eingeweide Wimpinas ſeien in Amorbach, ſein übriger Körper aber in Buchen der Erde übergeben worden (Gropp a. a. O., S. 269). Dieſe Vermutung teilt auch Gropp a. a. O., S. 136, Anm. (*); ebenſo Mittermüller a. a. O. II, S. 402, während Breunig a. a. O., S. 74 die Vermutung ſeiner Vorgänger ohne weiteres zur Thatſache ſtempelt. Dagegen weiß Beſſel, der Landsmann Wimpinas, obwohl er im übrigen ſeine Kenntnis von deſſen Leben, wie aus einer Vergleichung ſich mit Sicherheit ergiebt, hauptſächlich aus dem M. S. Amorb. ſchöpfte, und obwohl er ein Intereſſe haben durfte, den Ruhm ſeines Geburtsortes möglichſt zu erhöhen, ebenſo wenig etwas von der Leſung sepultus in Buchen als von einer Teilung des Leichnams und der Beſtattung desſelben an zwei verſchiedenen Orten. Beſſel berichtet einfach von Wimpinas Begräbnis in Amorbach: Sepultus est a sinistris sui patriotae Petri Abbatis Amorbacensis. Und dieſe Nachricht klingt um ſo mehr Vertrauen erweckend, als der aus Buchen ſtammende Abt von Amorbach, Peter Winter, im Jahre 1517 ſtarb [1]) und Wimpina ſomit unmittelbar neben dem zuletzt verſchiedenen Kloſtervorſtand einen Ehrenplatz erhielt.

Da Beſſel die von dem Anonymus des M. S. Amorb. und Gropp mitgeteilte Stelle Sepultus in Buchen mit Stillſchweigen übergeht, ergiebt ſich nur ein Entweder-Oder: entweder iſt die Leſung des Anonymus und Gropps oder diejenige Beſſels die richtige. Allerdings reichen die vorhandenen Mittel nicht aus, um dieſe Frage einer ſichern Entſcheidung entgegenzuführen. Zugunſten des M. S. Amorb. und Gropps ſpricht der ſchon im Mittelalter nachweisbare Brauch, die Eingeweide und den übrigen Leichnam von fürſtlichen Perſonen und Prälaten getrennt von einander beizuſetzen [2]); zu ihren Ungunſten aber der Umſtand, daß die Leſung Beſſels mit dem Inſchriftformular der Grabſteine aller ſeit

1) Vgl. über denſelben Gropp a. a. O., S. 104 f.

2) Vgl. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunſt-Archäologie I⁵, S. 350 f.

der Mitte des 15. Jahrhunderts verstorbenen und in der Amorbacher Kirche beerdigten Äbte übereinstimmt, so von Peter, gest. 1517, Johannes II., gest. 1503, Johannes I., gest. 1484, Heinrich II., gest. 1456 [1]), und weiter die Thatsache, daß Gropps Zuverlässigkeit im allgemeinen eine nicht sehr große ist. Es ist möglich, daß Gropp das von ihm abgedruckte M. S. Amorb. interpolierte. Oder was soll man davon halten, wenn Gropp a. a. O., S. 140 von dem Steindenkmal Wimpinas mit dessen Bild in Buchen spricht und in Aussicht stellt, auch die zugehörige Inschrift aus dem M. S. Amorb. in seinen Probationes mitteilen zu wollen, während er nur das aus Versen bestehende Elogium des Holz-Epitaphiums veröffentlicht?

Was schließlich den Denkstein angeht, der in der Kirche zu Buchen aufgestellt wurde, so ist zu bemerken, daß dieser in der östlichen Mauer des Schiffs, und zwar auf der Epistelseite dicht neben dem Chor, eingelassen ist. Aus rotem Sandstein ist die fast lebensgroße Figur Wimpinas [2]) in der Form eines Flachreliefs herausgemeißelt: sie steht auf einem ebenfalls aus dem Stein gebildeten gothischen Sockel und unter einer gleichen Bedachung, welche die Form eines Eselrückens zeigt und sich aus Rankenwerk zusammensetzt. Wimpina en face erscheint als älterer bartloser Mann mit kleinen Augen und kleinem Mund, mit denen die lange Nase kontrastiert, sowie langem Haupthaar. Seine Bekleidung besteht aus Chorrock, Alba, Mantel, einem die Schultern bedeckenden Pelzkragen, Barett und Schuhen. Vor der Brust hält er mit der linken Hand einen Kelch, mit der rechten ein aufgeschlagenes Buch, dessen Deckel mit Buckeln verziert sind, und überdies in den drei Vorderfingern der letztern einen Griffel. Neben dem rechten Fuß der Figur ist ein Wappenschild dargestellt, welches eine heraldische Lilie zeigt. Die drei obern Spitzen der Blume endigen in drei Sternen, von denen der oberste links von einem

1) Vgl. Gropp a. a. O., S. 105. 104. 103. 100.

2) Ein Bild Wimpinas, das im einzelnen aber von demjenigen auf dem Denkmal vielfach abweicht, findet sich auch in Beckmanns Notitia, Seidels Bildersammlung Tafel 14 und in Alte und Neue Theologische Sachen, 1733, 4. Beitrag.

lateiniſchen C, rechts von einem lateiniſchen K flankiert wird[1]). Außer dem bildlichen Schmuck trägt der Stein eine Inſchrift, die an deſſen rechtem und linkem Rand angebracht iſt. Auf der rechten Seite ſteht:

ANO + D + 1531 + DIE + 16 + IVNII + Ø + EGRE + D + CONRAD'

auf der linken:

COCI + WIM + DE + BVCHEN + SACRE + THE + PROFES +

d. i. an(n)o d(omini) 1531 die 16 Junii o(biit) egre(gius) d(ominus) Conrad(us) Coci Wim(pina?) de Buchen sacr(a)e the(ologiae) profes(sor)[2]). Aus der Exiſtenz dieſes Denkmals kann man nicht ohne weiteres ſchließen, daß Wimpinas Leichnam oder ein Teil desſelben in der Kirche von Buchen ſeine Ruheſtätte fand. Denn die aufrecht ſtehenden Denkmäler, die Epitaphien im engern Sinne, wurden keineswegs immer in der Nähe der Grabſtätten aufgeſtellt[3]).

V. Teſtament.

Am 15. Juni 1529 übergab Wimpina laut Akt (vgl. Beil. C) ſein Immobiliar- und Mobiliareigentum in Buchen und Umgegend ſamt deſſen Erträgniſſen als Geſchenk den Bürgermeiſtern und dem Rat ſeines Geburtsortes (donatio inter vivos) zur „erhaltung ßeiner gefrundten und armer leuthe erquickung"; für ſeine eigene Perſon reſervierte er ſich dabei „leips narung mit eynem diner ßein leben lang". Dieſem Schenkungsakt war die Errichtung eines Teſtamentes, das ſich bereits in den Händen des Magiſtrats in Buchen befand, nach dem Wortlaut jenes Aktes vorangegangen.

1) Das Wappen Wimpinas begegnet auch in der Leipziger Rektoratsmatrikel an der Stelle, wo ſeines Rektorats Erwähnung geſchieht. Hier ſind der Schild weiß, die Lilie blau und die Sterne goldfarbig gemalt; die Namensinitialen fehlen. Vgl. oben S. 98.

2) Breunig, der einzige, welcher eine Abſchrift der Inſchrift darbietet lieſt: Egregius dominus Conradus loci Wimp. de Buchen, sacrae theologiae professor, anno dom. 1531 die 16. junii, a. a. O. S. 74.

3) Vgl. Otte a. a. O., S. 344.

Indeſſen wurde dieſes Teſtament durch die letztwilligen Verfügungen Wimpinas vom 26. Oktober 1530 aufgehoben bezw. ergänzt. Das endgültige Teſtament, von Wimpina, wie die notarielle Einleitung und Beſtätigung hervorhebt, mit eigener Hand in deutſcher Sprache abgefaßt, enthält zehn Hauptartikel [1]). Danach ſollen alljährlich 1) acht würdige arme Leute in Buchen eine Unterſtützung von je 15 Gulden erhalten; 2) eine Reihe von Wimpinas Verwandten und deren Nachkommen Renten in verſchiedener Höhe empfangen; ſeine Nichte „Elſa, ſo jetzt zu frankfurt an der Oder iſt, ſoll ſich mit dem Hauſe und hundert Gulden, ſo ich ihr daſelbſt gelaſſen habe, begnügen"; 3) 140 Gulden zu gleichen Teilen an zwei würdige arme Jungfrauen, die ſich verehelichen, ausgezahlt werden, wobei etwaige Verwandte des Erblaſſers den Vorzug vor andern haben; 4) 20 Gulden als Stipendium an einen etwa in Frankfurt a. d. O. ſtudierenden aus Buchen gebürtigen Jüngling verliehen werden; 5) dem „Schulmeiſter zu Buchen" eine Gehaltszulage von 15 Gulden und 6) dem Ratſchreiber daſelbſt eine ebenſolche von gleicher Höhe zufallen; 7) zur Naturalverpflegung armer Leute 5 Gulden und 8) zur Beſchaffung von Kleidung für dieſelben 4 Gulden aufgewendet werden; 9) der Bruder des Teſtators, Heinrich Koch, ſoll alljährlich 16 Gulden und 12 Malter Getreide erhalten; 10) verſchiedene kleinere Beträge werden für Abhaltung von Anniverſarien in Buchen zum Seelenheile von Wimpinas Eltern und Brüdern ausgeſetzt. Dabei beſtellte der Erblaſſer den Rat in Buchen zu Teſtamentarien und Exekutoren ſeines Teſtaments.

Das Vermächtnis Wimpinas dauert noch gegenwärtig in dem zu Buchen beſtehenden Faktoreifonds fort [2]). Die Stipendienſtiftung

---

1) Breunig a. a. O., S. 72, giebt nur einige Beſtimmungen aus dem Teſtament, und auch dieſe noch zum Teil fehlerhaft an. Der Verfaſſer des M. S. Amorb. (Gropp a. a. O., S. 267. 269) berichtet ſogar nur von der letztwilligen Verfügung Wimpinas zugunſten der ſtudierenden Jugend, die er durch varia legata atque annua stipendia bedacht ſein läßt, während es ſich doch nur um ein Stipendium handelt und die Stiftung desſelben nicht etwa zu den Hauptbeſtimmungen des Teſtaments rechnet.

2) Laut mir gewordener mündlicher Mitteilung. Vgl. auch Breunig a. a. O., S. 72.

zugunsten Buchener Studenten an der Universität Frankfurt a. d. O., welche allein unter den verschiedenen Bestimmungen des Testaments dem Verfasser des M. S. Amorb. [1]), sowie Mittermüller a. a. O. II, S. 402 bekannt ist, und welche nach dem Ausweis der Frankfurter Matrikel manchem Landsmann Wimpinas den Weg nach Norden gebahnt hat, kann ebenfalls auf ein mehr als dreihundertjähriges Bestehen zurückblicken. Dasselbe scheint von Anfang an aus der Rente, welche sich sein Stifter im Jahre 1516 von den Bürgermeistern und dem Rat von Berlin und Köln für „funff hundert Reinisch guldenn" erkaufte, bestritten worden zu sein [2]). Mit der Verlegung der Universität Frankfurt a. d. O. nach Breslau wurde auch das Stipendium dahin übertragen, ohne daß freilich dadurch das Recht der Stadtverwaltung in Buchen, als der allein zuständigen Kollaturbehörde, irgendwie beeinträchtigt worden wäre. Erst in allerneuester Zeit hat die Stadt Buchen auf das ihr zukommende Recht freiwillig Verzicht geleistet [3]).

Die reichen Schenkungen und Stiftungen Wimpinas, bei denen indessen auffallen dürfte, daß sie nur seinem Geburtsorte, nicht selber auch seiner zweiten Heimat, Frankfurt a. d. O., zugute kamen, lassen ihn im Besitz eines großen Vermögens erscheinen: sie bestätigen die Richtigkeit der Angabe der Centuria, daß die fürstlichen Stifter der Universität Frankfurt a. d. O. den ersten Rektor derselben non sine magno stipendio berufen. Über einen Teil des Einkommens, welches Wimpina zuteil wurde, giebt eine Urkunde vom 28. Oktober 1506 Auskunft, laut welcher sich der Rat von Frankfurt ihm zur Auszahlung von 100 Gulden jährlich „uf irer furstl. Gnaden Nutzunge" verschreibt [4]). Größer aber werden die Einnahmen gewesen sein, welche Wimpina als Domherr in Brandenburg und Havelberg bezog.

---

1) Vgl. auch oben S. 84. 111. 116.

2) Vgl. Hausen a. a. O., S. 145. Wie S. 85 bereits erwähnt worden, existiert die Originalurkunde über Wimpinas Rentenkauf im Pfarrarchiv in Buchen noch bis auf den heutigen Tag.

3) Ich verdanke diese Mitteilung dem Bürgermeisteramt in Buchen.

4) Vgl. Riedels Codex diplomaticus Brandenburgensis 1. Tl., 23. Bd., S. 333 f.

Als Teſtamentarien Wimpinas errichteten Bürgermeiſter und Rath von Buchen „uff dienſtag nach Egidy“ 1544 für den Erblaſſer, ſeine Eltern, Geſchwiſter und Vorfahren „ein ewyg, unabgengig und immer werendt Jharzeitth in dem Gotshäuß unnd Clöſter zw Amorbach“. In der Kloſterkirche ſollte alljährlich „den negſten tag nach ſant Egidien des helgen Abbts [= 1. September], wo dem ſelbigen kein Sontag-oder ſonſten Feyertage vorlegen und ein Fleiſchstag iſt, alsdann und aber am andern tag, zuvor am obent mit geſungenen vigilien und volgenden tag mit ſeelen Ampten und Meſſen, aüch anderen gewonlichen und darzu gebürenden gebetten und Cerimonien begangen werden“, und dafür „vier gülden güther Landgewerung“ an Abt, Prior und Convent der Benediktiner in Amorbach gezahlt werden. (Vgl. oben S. 85 f.)

Beilagen.

A.

Nos Georgius, Dei et apostolice sedis gracia Episcopus nicopolitanensis sacreque theologie professor, Reverendi in cristo patris et domini, domini Laurencii [1]), eadem gracia episcopi Herbipolensis, Orientalis francie Ducis, vicarius in pontificalibus generalis [2]), publice per praesentes recognoscimus . . . . . anno domini millesimo quadringentesimo nonagesimo quinto sabatho, quo canitur in ecclesia „veni et ostende“, in monasterio sancti francisci ordinis fratrum minorum in herbipoli sacros clericorum ordines celebrantes Dilectum in cristo Conradum Coci nobis canonice praesentatum ad gradum et ordinem Subdiaconatus promovimus per manuum nostrarum Impositionem, cooperante nobis ad hec gracia spiritus septiformis, sibi has nostras literas In testimonium nostro sigillo tergotenus impresso.

---

1) Laurentius von Bibra, Biſchof von Würzburg vom 12. Mai 1495 bis 6. Februar 1519. Es iſt derſelbe, welchem Wimpina ſeine Schrift de divae Annae Trinubio widmete. Vgl. Farrago Misc. Bl. A^a sqq.

2) Über Weihbiſchof Georg vgl. auch Gropp a. a. O., S. 277.

Datum die et dato ut supra.

Pergamentblatt, hoch m. 0,15, breit m. 0, 18.

Auf der Rückseite Siegelspur und darunter von späterer Hand: 1495. D. Conrad Cocus initiatus in Diaconum Herbipoli.

B.

RAIMUNDUS, Miseracione divina Sacrosancte Romane ecclesie tituli sancte Marienove presbyter Cardinalis Gurcensis, ad universam Germaniam, Daciam, Sueciam, Norwegiam, frisiam, Prussiam Omnesque et singulas Illarum Provincias, Civitates, Terras et Loca eciam sacro Romano Imperio in Ipsa Germania subiecta ac eis adiacencia Apostolice sedis de latere Legatus, Dilecto nobis In Christo Conrado Wimpine de Buchen, presbytero Herbipolensis dioceseos, Sacre Theologie Doctori, Salutem in domino. Sancte Sedis Apostolice, Ad quam quibusvis personis literarum Studio Insistentibus digna pro laboribus premia rependere spectat Legacionis Officium, meritis licet Imparibus exercentes Personis Illis Nostri ministerii favores Impartimur, quibus ad Id propria virtutum merita conspicimus suffragari, Hinc est, quod Nos volentes te, qui, ut accepimus, Maioris Collegii Studii Liptzensis Merssburgensis dioceseos Collegiatus existis, et posteaquam completis per te Omnibus scolasticis Actibus Ad cursum [1]) In Theologia et ad Sententias [2]) pertinentibus Magisterii tui in Artibus [3]) Anno decimoseptimo Juxta Statuta et ordinationes facultatis Theologice Legitime In dicta Universitate Liptzensi licentiam [4]) Ad Insignia doctoralia obtinuisti, favore prosequi gracioso Teque a quibuscumque Excommunicationis, suspensionis et Interdicti Aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et penis a Jure vel ab homine

1) Cursor im Jahre 1491.
2) Sententiarius im Jahre 1494.
3) Magister artium im Jahre 1485/86.
4) Licentiatus im Jahre 1502.

quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet Innodatus existis, Ad effectum praesentium dumtaxat consequendum: Harum ferie absolventes et absolutum fore censentes Dilectorum nobis In Christo Illustrissimi Principis Georgii, Saxonie Ducis, Rectorisque et totius Universitatis predicte, Presertim Decani [1]) et Doctorum facultatis theologice [2]) eiusdem studii Devotis In hac parte supplicationibus Inclinati, Te per Dicte facultatis Vicecancellarium [3]) tamquam Abilem doctum et sufficientem Nobis praesentatum In Aula doctorali et solenni publica ad hoc Instituta coram tota Universitate Lipzensi predicta In Sacre theologie Doctorem per Birreti Imposicionem Adhibitis aliis sollennipnitatibus (so!) debitis et consuetis A virtute nostre Legacionis et qua per literas specialis facultatis Sanctissimi In Christo patris et domini nostri Alexandri divina providentia pape Sexti fungimur In hac parte, promovendum duximus, promovimus Ac promovemus praesentium per tenorem, Dantes tibi plenam facultatem predicandi, Legendi, docendi et Interpretandi Ac alia faciendi et exercendi, que gradum huiusmodi concernunt, seu con-

---

1) Das Dekanat der theologischen Fakultät führte der Dominikaner Nikolaus Beyer. Vgl. Farrago Misc. Bl. dd 3b und Brieger a. a. O., S. 66.

2) Wimpina erwähnt in seiner Doktor-Rede (Farrago Misc. l. c.) die sämmtlichen damaligen Doktoren bezw. Professoren der Theologie in Leipzig, nämlich außer Vicekanzler und Dekan, folgende: 1) Johannes Schering Magdeburgensis. Schering ist wohl identisch mit dem in der Leipziger Signatura promotorum in theologia drei Mal (Brieger a. a. O., S. 13. 16) genannten Augustiner-Eremit Johannes de conventu maydeburgensi (Magdeburgensi); nicht aber sind, wie Brieger vermutet, der Johannes der Signatura und Johannes Klenckot dieselbe Person. Der Name Schering findet sich nirgends in der Signatura, und darum dürfte meine Annahme nicht unwahrscheinlich sein. 2) Johannes von Aldensteyn (vgl. Brieger a. a. O., S. 56), 3) Martin Furman von Konitz (vgl. Brieger a. a. O., S. 63 f. und oben S. 95), 4) Paul Schiller von Plauen (vgl. Brieger a. a. O., S. 68) und 5) Matthias Damerau, welcher wohl identisch ist mit dem als Matthäus bezeichneten D. bei Brieger a. a. O., S. 64 (vgl. auch oben S. 102).

3) Vizekanzler war Johannes Hennigk (vgl. Farrago Misc. l. c. und Brieger a. a. O., S. 58).

cernere poterunt quomodolibet In futurum tum omnibus et singulis privilegiis, Juribus, exemptionibus, Immunitatibus et Indultis Doctoribus eiusdem facultatis Jure vel alias qualitercumque concessis, Non obstantibus Constitucionibus et Ordinacionibus apostolicis In Sinodalibus et provincialibus editis Constitucionibus generalibus vel specialibus Ac locorum quorumcumque Statutis et Consuetudinibus etiam Juramento vel quavis firmitate alia roboratis Ceterisque contrariis quibuscumque: In quorum fidem praesentes literas fieri nostrique Sigilli iussimus Appensione communiri. Datum Lypzigk Mersiburgen. Dioc. predicte Anno Incarnationis Dominice Millesimo quingentesimo secundo (so!) Octavo Non. Januarii, Pontificatus Sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Alexandri divina providentia pape Sexti Anno Undecimo:

Jeoy Fridawer.

Darunter an einer Siegelschnur eine ovale Blechkapsel mit einem Bruchstück des Wachssiegels. Auf diesem Bruchstück ist Maria mit dem Jesus-Kind noch zu erkennen. — Pergamentblatt, das unten umgeschlagen ist, um daran die Siegelschnur zu befestigen. Das Blatt mißt ohne den Umschlag Breite m. 0,55, Höhe m. 0,27.

C.

Wir Albertus Malsow von Lubeck, Beyder recht doctor, stipendiat unnd Rector [1]), Stephanus Jerke von Magdeburg, der freyenn kunste und Beyder recht Doctor, Juriß civilis Ordinarius [2]), Cristianus Schirach, artium unnd utriusque Me-

1) Albertus Malsau, iuris utriusque doctissimus doctor, wurde zwischen 23. April 1527 und 23. April 1528 in Frankfurt a. d. O. immatrikuliert und am 23. April 1529 zum Rektor der dortigen Universität gewählt. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 66f.

2) Steffanus Gercke Magdeburgensis wurde in Frankfurt a. a. O. unter dem Rektorat von Livin von Emden immatrikuliert und bekleidete das Rektorat vom 23. April 1528 bis zum gleichen Tag 1529. Er starb Luneburgi anno 1534 circiter. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 47. 66.

dicine Doctor und Decanus [1]), Magiſter Henricus Eggelinus von Brunßwick, des groſſernn Collegii Collegiatus unnd Artium Facultatis Decanus [2]), Jodocus willig, Artium Magiſter, Collegiatus und Collegii prepoſitus [3]), Henricus Schwartz von Holſteten, Collegiatus [4]), mitſampt allen andern Magiſtris und Doctoribus, das conſilium univerſitatis Franckofordiane beteudende, tun kund allenn und itzlichen, dy dißen unnßern Offenbriff leßen, ßehen oder horen leßen, und bekennen offentlich, das vor uns im ſitzende Radt der univerſitet Franckfort gekomen iſt der achtpar und hochgelart Herr Conradt Wimpina von Buchen, Doctor unnd der Facultet theologie Decanus, gelautmert und angeſunnen, wy er auß beweglichen urſach, Nhemlich (das, wy wol er itzunt von gottlichenn gnadten noch leyps unnd gemuts geſunt,) Jdoch alt und ſterbent vormutlich, wellende gern, das ßeyne gutter, ßo im der Almechtige in ßeynem haymut zw Buchen und umbligenden Orttern vorlihen, mochten am ßeinem leyplichen leben zu ern dem almechtigenn unnd erhaltung ßeiner gefrundten und armer leuthe erquickung außgetaylt und diſpenſirt werden, vubergebe, cedir unnd

---

1) Baccalarius Cristianus Schyrach de Francofordio wurde unter Wimpinas erſtem Rektorat in Frankfurt a. d. O. immatrikuliert und verwaltete ſelbſt das Rektorat im Winterſemeſter 1542. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 5. 85. Sein Todestag iſt der 9. September 1560. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 85 und Kopialbuch, letzte Seite. Am erſten Ort wird ſein Alter auf 77, am zweiten auf 78 Jahre angegeben.

2) Heinricus Eggelinck de Brunschwik wurde in Frankfurt a. d. O. immatrikuliert im Sommerſemeſter 1513. Er war daſelbſt Rektor vom 23. April 1526 bis 23. April 1527 und im Winterſemeſter 1536/37. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 36. 65. 74.

3) Willich war Rektor in Frankfurt a. d. O. im Jahre 1524, ſtellvertretender Rektor im Jahre 1541, und Rektor im Winterſemeſter 1549/50. Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 63. 85. 111. In dem Kopialbuch letzte Seite findet ſich die Eintragung: Jodocus Willichius Resellianus, artium et Medicinae clarissimus Doctor, [obiit] Anno Christi 1552. 12 Novemb. Näheres ſiehe Beckmann a. a. O., S. 226ff.

4) Ob Schwartz identiſch iſt mit dem Friedlaender a. a. O., S. 50 erwähnten baccalarius Henricus Schwarthe Ratzburgensis, wage ich nicht zu entſcheiden. Nach dem Kopialbuch a. a. O. ſtarb M. Henricus Schwartz, utriusque iuris Doctor, im Jahre 1539.

transferir gegenwertig, nicht auß betrug, liſte oder bequanck, Sonder mitt Freyem willen vnnd wolwiſſen In der aller beſten form, ßo es zurecht als eins warhafftig Donatio inter vivos geſchehen ßal unnd kan, Den Erßamen und wolweyßen Burgermayſtern und Rathmannen, dy itzunt ſint unnd hinfurth zu ewige zceitten ßein werden, der ſtadt Buchenn wirtzburgiſch Biſtumbs alle und itzliche ſeyne gutter, beweglich und onbeweglich, zcinß, einkomung, brieff und ſigell, dormitt dy zcinß und einkomung vorgewiſt, wy dy zuvor in eynem ßein teſtament, das ein Erßamer Radt beyſich hetth, vorordnet unnd vorzceignet ſindt, das hinfurt balde noch eroffnung und ſigellung diß brieffs obgenanter Erſamer Radt der ſtad Buchenn, als ſeyn ware und ongezweyfelte Donatarii und ceſſionarii unnd donationis executores, gantz gar und onwiderrufflichen macht und gwalt haben ßollen, alle obgemelte ßeine gutter, ßo er in ßeinem haymuth und umbligenden ſteten und ortten, keyne außgeſchloßenn, erkaufft und beßeßßen hab, hinfurt einzwfordern, eynzunemen, zu quittirn unnd wider auß zu gots ere und arme leutte und gefrundenn erquickung, wy das im teſtament an perſon, legatis unnd zceittung noch aller form und moß ettwan zugeſchickt, jerlich außzugebenn und zutaylen vorzcaichnet, Doch nicht alß teſtamentarii, wen er das teſtament dormitt gar caſſirt habenn will, Sunder veri et indubitati legitimique donatarii, Cedirende und transferirende an obgemelte donatarios, ein Erßamen Radt zu Buchen, in allen obgeſchriben guttern, nichts außgenomen, poſſeſſionem und proprietatem, Nichts unvorbehaltende, dan leyps narung mitt eynem diner ßein leben lang und nicht lenger, Ob er in ſolche nott qkem oder fiell, das im von notturfft ßein wurde, das im dan auß itzigem bedinge folgen laſße, im ßollen genante donatarii Getreulich und ongefert Geredende auch derhalben, unnd globende bey ßein waren worten unnd trewen an eins rechtenn eydt ſtadt uff das berurte Euangelium unnd in die handt domini Rectoris ſeynes Ordinatorii judicis ſolche gethon donationem inter vivos ſtets feſt, unwiderrufflich zu halten und laſßen bleiben, Doruff auch . . . . . allen caſibus, So a jure oder homine zu fallen mochten, der onwiderrufflickeyth entkegen, als ingratitudini donatariorum, defectui in ſumma excedente quingentos florenos, inſinuationi Relligionis, in-

greſſui omnibusque aliis conceſſionibus indultis et privilegiis etiam motu proprio concedendis vel conceſſis, per que ſupradicte donationi donator contraire poſſet aut quomodolibet ſe tueri, Requirende und vleyſſig bittende unns, Rectorem, Doctores und obgemelten Magiſtros, Concilium univerſitatis repreſentatos, wir wolten im dem genanten Doctori, Domino Conrado Wimpine, Donatori, ſolcher geſchehener warhafftiger inter vivos donationi brifflich urkunt unnd aller der ſtuck gezeugknis geben, das weytter an ßein donatarios, Ein Erbar Radt zu Buchenn, bekennenn und zuſchickenn. Die weyll dan wir obgenante Rector, Magiſtri unnd doctores diße ßeine donation, Ceſſion unnd tranßlation, von gemeltem Doctor Conrado perſonlich geſchehenn, geßehenn und gehoert haben, unnd auß Chriſtlicher Ordenung dy warheit zuſtercken und gezceugen pfflichtig unnd ſchuldig, haben wier genantem Doctori geſchehener donation gezceuknis und bekentniß nicht wellen noch wißenn zu wegern, Gebenn im der wegen dißenn offen zceugbrieff zu meher urkunth und ſicherheyth mitt unnßerm des Rectorats Ingeſigell zuruck angetruckt vorſigelt. Geſchehenn am tag Sancti Viti [= 15. Juni] im jarr noch Chriſti unnßers liben hern geburth taußent funffhundert unnd neun und zcwenzcigiſtenn.

Darunter Wachsſiegel mit darüber gelegtem Blättchen. — Ein Papier-Doppelblatt in Folio, von dem zwei und eine halbe Seite beſchrieben ſind. — Auf der vierten Seite von anderer und ſpäterer Hand: Attestatum ‖ H. Doctoris Cocci letzt. willens disposition, oder ‖ Donationis Cessionis, de dato 1529. in Franckhfurth ahn der Oder.‖

4.

Jean de Labadies Separationsgemeinde und Zinzendorfs Bruder-Unität.

Ein Vergleich.

Von

Max Bajorath,
Kand. d. Theol., geſt. 18. November 1891.

Um die Wende des 17. Jahrhunderts, nachdem der Orthodoxismus auf Univerſitäten und in Kirchen zur Anerkennung und zur Herrſchaft gekommen war, erhob ſich in faſt allen proteſtantiſchen Landen eine heftige Oppoſition, welche nicht den von der doktrinären Richtung betonten Eifer um die reine Lehre, ſondern wahre Herzensfrömmigkeit mit chriſtlicher Lebensbethätigung in den Vordergrund geſtellt wiſſen wollte. Von der orthodoxen Kirche wurden derartig geſinnte Männer und Parteien arg angefeindet, ja gefliſſentlich aus der Kirche hinausgedrängt und zur Bildung von Schwarm- und Sektengemeinden veranlaßt. Die Geſchichte weiſt kaum eine Zeit auf, welche ſo reich an Sektenbildungen wäre wie gerade jene Epoche, die Zeit des Kampfes der Orthodoxie mit Pietismus und Myſtik. Nachhaltige Wirkungen auf das religiöſe Leben weiterer Kreiſe haben jedoch nur wenige dieſer Bewegungen gehabt; meiſt verſchwand die ſchnell gebildete Gemeinde infolge mangelhafter Organiſation oder unbedachter Leitung wieder ſehr raſch. Von weſentlichem Einfluſſe auf die Entwickelung inniger Religioſität iſt in Deutſchland das Auftreten des Grafen Zinzendorf geweſen, und die Gründung ſeiner Gemeinde hat unleugbar die bedeutſamſten Folgen für die Geſtaltung chriſtlicher Lebensanſchauung gehabt. Zinzendorf fußte im Spenerſchen Pietismus, den er gerade durch ſeine eigentümliche Frömmigkeit auflöſte. Spener hatte die Praxis der Gemeindeerbauung nicht in ſeiner lutheriſchen Hei-

mat kennen gelernt; in Genf hatte er als Student den damals so berühmten Prediger und Seelsorger, den Franzosen Jean de Labadie, gehört und bewundert. Hier hatte er auch das Konventikelwesen und seine Anwendung im Gemeindedienst kennen und schätzen gelernt. Labadie selbst glaubte anfänglich auch, an die Erbauungsversammlungen frommer Gemeindeglieder die Möglichkeit zu knüpfen, die ganze Gemeinde zu einer hohen Stufe von Sittlichkeit und Frömmigkeit zu führen. Seine spätere Gemeindegründung ließ ihn erkennen, wie trügerisch seine Ideen einer Reformation der ganzen christlichen Kirche gewesen waren. Und doch ist auch sein Auftreten für die niederrheinischen Länder von unendlichem Segen gewesen, ebenso wie Zinzendorfs Bemühungen um die protestantische Christenheit Deutschlands. Wie Labadie, versuchte zuerst auch Zinzendorf, in Konventikeln sich und den ihm Gleichgesinnten den Genuß gegenseitiger Erbauung und Stärkung herzlicher Frömmigkeit zu gewähren. Doch beide fanden hierin keine Befriedigung und strebten dann, ihr lange gehegtes Ideal christlichen Gemeinschaftslebens zu verwirklichen. Beide hatten sie sich frühe mit regem Eifer religiösen Bestrebungen zugewandt und hatten infolge ihres feurigen, machtvollen Geistes zu energischer Bethätigung ihres inneren Dranges Veranlassung gesucht. Ihre ideale Vorstellung von einer wahren christlichen Kirche hatte sie zuerst den Versuch einer Umgestaltung der bestehenden Kirche zu wagen veranlaßt, dann sie zu schöpferischer Thätigkeit geführt und sie Gemeinden gründen lassen, deren vorzügliche Organisation und deren tiefe Basis von der großen Beanlagung dieser Männer zeugt. Innerlich einander nahe verwandt durch glühende Begeisterung für ein heiliges Ideal, zeigt auch ihr Wirken äußerlich mannigfache Ähnlichkeit. Ihr Bild findet sich mit ihren Vorzügen und Schwächen wieder in ihren Lebensschöpfungen, ihren Gemeinden; ihren Weg fanden sie sich frühe vorgezeichnet in der Sehnsucht nach innigster Frömmigkeit und deren Bethätigung inmitten gleichgestimmter, gleichstrebender Christen. Die historischen, faktischen und psychologischen Berührungspunkte, welche Labadie und Zinzendorf unverkennbar miteinander haben und welche auch von Forschern [1]), die diese Epoche

1) So vergleicht Göbel in seiner „Geschichte des christl. Lebens in der

darstellten, erkannt und hervorgehoben sind, werden wir bei einem Vergleich der Schöpfungen beider Männer in ihrer Stärke und Bedeutung würdigen können und aus der Parallele ihres Strebens und Wirkens die geschichtliche Kraft und Geltung der einzelnen Persönlichkeiten wie ihrer Gemeinden erkennen.

Was die rein äußerlichen Beziehungen betrifft, so ist es wahrscheinlich, daß Zinzendorf Labadies Ansichten von Kirche und Leben gekannt hat; Reste seiner seelsorgerlichen Thätigkeit und auch wohl Anhänger Labadies hat er sicherlich auf seinen Reisen in Holland gefunden. Erwähnt werden die Labadisten von ihm mehrmals [1]), und zwar immer in einer Weise, welche seine Achtung vor diesem großen Manne und seinem Werke zeigt und die seine Sympathie für ihr kundgiebt; jedoch hat er weder Labadie noch den Labadismus soweit gekannt, daß er in jenem eine ihm kongeniale Natur hätte erkennen können und sich diesen hätte zu Nutze machen dürfen. Zinzendorfs Gemeindestiftung ist ebenso unabhängig von dem Vorgange Labadies, wie dessen Gemeindebildung durchaus frei ist von Reminiscenzen an katholische Einrichtungen. Beider Werk war eine notwendige Konsequenz ihrer seelischen Beanlagung und der hiermit zusammenhängenden Geschichte ihres Lebens. Wenn wir daher ihre Absichten und Erfolge kennen lernen wollen, so ist es notwendig, zu untersuchen, wie sich in ihnen die eigenartigen religiösen Anschauungen gebildet haben, welche Veränderungen sie erfuhren und wodurch sie zum entscheidenden Schritte gedrängt wurden; ferner, wie das Bild der Gemeinde war, welches sich nach der spezifischen Absicht jedes Stifters formte, und worin der Grund zu suchen ist für die Verschiedenartigkeit des Erfolges Labadies und Zinzendorfs.

Labadie [2]), geboren 1610, gehörte einem vornehmen französi-

---

rhein.-westfäl. Kirche" am Schlusse seines Artikels über den Labadismus die beiden Gemeindestifter miteinander in verschiedenen Stücken.

1) So in „Sonderbare Gespräche ꝛc." (Passagier Zinzendorfs). Altona 1739. S. 141 ff.

2) Außer den speziell angeführten Schriften sind hier noch berücksichtigt: Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westfäl. Kirche. Koblenz 1852. Ritschl, Geschichte des Pietismus in der ref. Kirche. 3 Bde. Bonn 1880 (86).

ſchen Adelsgeſchlechte an; im Jeſuitenkolleg zu Bordeaux genoß er einen guten wiſſenſchaftlichen Unterricht. Obwohl ſchwächlich und kränklich, war er ein eifriger Schüler und ſcheint ſich auch der Gunſt ſeiner Lehrer erfreut zu haben; ſeinem Streben nach wahrer Frömmigkeit, welches ihm ſchon frühe eigentümlich iſt, und ſeiner innigen Neigung zu Jeſus mit Aufgabe der eigenen Perſönlichkeit ſagte die Forderung der Mortificatio carnis des Jeſuitismus durchaus zu, ja, wir dürfen annehmen, daß des Knaben erregbares Herz und ſein warmes Gemüt Förderung an der aus Spanien in die katholiſche Kirche ſich eindrängenden Myſtik fanden. Jedenfalls zeigte ſeine Frömmigkeit ſich anfänglich in dieſer Richtung beeinflußt, wozu wohl auch die Lektüre der Schriften des heiligen Bernhard und in Verbindung mit dieſer das Leſen und Suchen in der heiligen Schrift beigetragen hat. Aus ihr zog auch ſeine Glaubenserkenntnis neue Nahrung und gewann durch das Studium Auguſtins friſche Kraft. Allmählich hatte er ſo einen Standpunkt gewonnen, von welchem aus er erkannte, daß die von ſeiner Umgebung geübte Frömmigkeit nicht die echt chriſtliche ſei, und daß die Auffaſſung von der Kirche, wie ſie ſich ſeiner Beobachtung darbot, nicht der entſprach, welche er ſich durch ſein Studium und ſeine Meditation gebildet hatte. Er ſtand unter dem Einfluſſe der heiligen Schrift, und aus ihr gewann er ſchon ſehr frühe das Ideal der chriſtlichen

---

Arnold, Kirchen- u. Ketzerhiſtorie. Frankf. 1699. Tl. II. 17. Bd. Kap. 21.
Hölſcher, Die Labadiſten in Herford. 1864.
Colberg, Das plat.-hermenent. Chriſtentum. Frankfurt und Leipzig 1690.
Engelſchallen, Seculi moderni nonnulla praejudicia etc. Leipzig 1719.
Rifanius, Mataeologia Labadiana. Minden 1673.
Anti-Labadie ꝛc. und dagegen H. J. Hundii ꝛc. Hamm 1671.
A. M. v. Schurmann, *Εὐκληρια* sive melioris partis electio. Altona 1673.
Schotel, A. M. v. Schurmann. Hertogenbuſch 1853.
Groen, Essentia Religionis Christianae patefacta. Altona 1673.
Labadie, Les Pseaumes Evangeliques etc. Amsterdam. — Le Chant Royal du grand Roy Jesus. Amst. 1670. — La Puissance Eccl. etc. Amst. 1668. — Le discernement d'une veritable Eglise etc. Amst. 1668. — Le veritable exorcisme. Amst. 1667. — La reformation de l'église par le Pastorat. Middelb. 1667. — Manuel de piété etc. Middelb. 1668. — Le héraut du grand Roy Jesus etc. Amst. 1667.

Kirche, welche ſich nach der primitiven, jeruſalemiſchen geſtalten müſſe. Auch ward er jetzt ſchon ſich deſſen bewußt, daß neben dem Worte Gottes, wie es ſich in der heiligen Schrift findet, eine himmliſche Stimme in ſeinem Innern ſpreche und ſeine Entſchlüſſe beſtimme. Mit der Anſchauung von einem perſönlichen Eingreifen Gottes und ſeiner unmittelbaren Wirkung auf ihn war innig verbunden ſein inniges Sich-verſenken in Gott, der doch allenthalben um und in ihm war, und zwar war es die Gottheit in der Geſtalt des Heilandes, die ſeiner Phantaſie vorſchwebte und der ſich ſein Gemüt zuneigte. Er ſagt von ſich, daß ſeine Frömmigkeit geweſen ſei die Verſenkung in Jeſus, daß ihn zu kennen und zu lieben Seligkeit und wahres Leben ſei. Nicht ſo ſehr war ihm der Glaube an den erſchienenen Jeſus, an ſeine Thaten und ſeinen Tod wichtig, vielmehr war ſein Gemüt beherrſcht von dem Streben, ihn vollſtändig in ſich aufzunehmen, ihm als Vorbild zu folgen im innerlichen Leben. Folgende Stelle, welche eine ſeiner früheſten Auffaſſungen von der Bedeutung des Heilandes für ihn kundthut, ſagt von Jeſus: „Il est l'exemplaire proposé sur la montagne, que tout oeil doit contempler et tout coeur doit copier, qu'il est le nouvel homme, qu'il faut revestir, despouillant le viel; que c'est le Fils, que le Père a commandé d'écouter; que lui même a obligé les siens à le suivre, et qu'enfin il n'y a que lui à uniter tellement, qu'on est obligé de porter sa mort et manifester sa vie.“ Eine ſo geartete Frömmigkeit und ein ſolches Lebensideal konnte ihm natürlich in der Gemeinſchaft der Jeſuiten keine Ruhe laſſen, und er ſuchte ſich von ihnen zu löſen, was ihm auch 1639 gelang: wegen Krankheit wurde ihm der Austritt geſtattet [1]). Nun war er freier als zuvor und durfte in der ganzen Kirche ſeine Ideen ausbreiten und ihr dadurch die Geſtalt geben, die ſeiner Seele vorſchwebte. Er war ausgerüſtet mit tüchtigen theologiſchen Kenntniſſen und erfüllt von inniger Religioſität, durchtränkt von tiefſter

1) 1635 hatte er noch im Orden die Prieſterweihe erhalten, wobei er das perſönliche Herabkommen des Gottesgeiſtes auf ſich fühlte.

Devotion gegen den Heiland und überzeugt davon, daß Gott ihn führe.

Dieſelben grundlegenden Anſchauungen ſehen wir auch in Zinzendorf allmählich entſtehen, und doch finden ſie bei ihm eine andere Geſtalt. Auch er gelangt zur Erkenntnis, daß die gegenwärtige Kirche nicht dem Ideal einer wahren Chriſtengemeinſchaft entſpreche; auch er hat, als er auf die Univerſität nach Wittenberg geht und ſich freier bewegen kann, ſeine innige Heilandsliebe kundgethan unter ähnlichen Ausdrücken wie Labadie, doch iſt das Ideal ſeiner Chriſtengemeinſchaft ein anderes und die Art ſeiner Liebe zu Jeſus eine andere als die Labadies.

Zinzendorf [1]) hatte ſchon als Kind in dem Umgange mit ſeiner Tante Henriette v. Gersdorf und mit ſeinem Haushofmeiſter Chr. L. Edeling Gelegenheit, ſeine religiöſen Gedanken, welche ihn ſchon in zartem Alter vollſtändig beherrſchten, auszuſprechen, und empfing auch von dieſen Perſonen vielfach Anregung zur Schwärmerei. Als er dann in dem von pietiſtiſchem Geiſte durchwehten Pädagogium in Halle, wohin er 1710 geſchickt wurde, mit ſeinen Mitſchülern über religiöſe Begriffe disputieren konnte, that er es gern und ſammelte ſtets einige um ſich, die ſich mit ihm dieſer Neigung hingaben. Es entwickelte ſich in ihm ebenſowohl durch Meditation wie

---

1) Hierzu außer den ſpeziell angezogenen Schriften: Spangenberg, Beſchreibung des Lebens des Herrn Nik. Ludw. Graf und Herrn v. Zinzendorf ꝛc. 8 Bde. Barby 1772 ff. — Becker, Zinzendorf im Verhältnis zu Philoſophie und Kirchentum ſeiner Zeit. Leipzig 1886. — Sammlung einiger Briefe berühmter Theologorum ꝛc. Hamburg 1748. — Eine wunderſchöne Hiſtorie von dem gehörnten Siegfried d. Zweiten. Braunſchweig und Leipzig 1747. — Notdürftiger Nachklang auf Joh. Ph. Freſenius vorläufige Antwort ꝛc. Frankfurt und Leipzig 1748. — Unpartheyiſche Unterſuchung der Glaubwürdigkeit ꝛc. von Joh. Petſch. Leipzig u. Görlitz 1750. — Jung, Der in dem Gr. v. Z. noch lebende und lehrende ꝛc. D. Luther. Frankfurt u. Leipzig 1752. — Die erſtaunliche Verliebtheit eines armen Sünderherzens ꝛc. Leipzig u. Görlitz 1752. — Zinzendorf, Gewiſſer Grund chriſtl. Lehre (Katechism.). Leipzig 1725. — Z., Die in der heil. Schrift veſt gegründete Lehre der Bruder-Gemeine von der Heil. Dreyeinigkeit ꝛc. Leipzig u. Görlitz 1752. — Nacherinnerungen zu der in der heil. Schrift ꝛc. Leipzig u. Görlitz 1754. — *Περὶ ἑαυτοῦ* oder naturell. Reflexionen. 1749.

durch Anregung von außen her ein Zug der Frömmigkeit, welcher mit der Labadiſtiſchen Myſtik hervorragende Ähnlichkeit hat. Im Mittelpunkte ſeines Glaubens ſteht auch nicht etwa das Fürwahrhalten, ſondern eine Herzensfreundſchaft mit Jeſus, eine innige Gemeinſchaft mit dem Heiland, den er wie ſeinen Bruder liebte, wie ſein alterego. In einem ſeiner Gedichte, überſchrieben [1]): „Vollendung einer fünfjährigen fortgeſetzten Betrachtung Gottes" fragt er ſich: Wie kann man Gott finden? Er wendet ſich in ſeiner Meditation hierüber an Gott ſelbſt, der ihm zu hoch, ſchier unbegreiflich iſt in ſeiner Unendlichkeit und ſeinem ihm ſo fernſtehenden Weſen. Da giebt ihm Gott die Antwort: Vergeblich iſt es, mit ſeinen Sinnen in die Ewigkeit zu dringen; Finſternis nur findet der Licht Suchende und gefährdet dabei ſein Seelenlicht:

„Wie ſo, du unverſtändigs Kind,
Wilt du mich aus der Tiefe holen?
Wo meineſt du, daß man mich findt?
Suchſt du mich bei den Himmelspolen?
Suchſt du mich in der Kreatur?
Mein Weſen, das kein Auge ſchauet,
Hat ſich ja einen Leib erbauet,
Und du verfehlſt doch meine Spur?

Ihr Menſchen kommt herbei und ſeht
Die zugedeckte Abgrundſchlünde,
Die eingehüllte Majeſtät
In Jeſu, dem geringen Kinde;
Seht, ob's der Menſch in Gnaden ſei,
Seht, ob er euer Lob verdienet,
Wem deſſen Lieb im Herzen grünet;
Wer glaubt, wird aller Sorgen frei."

Er verſucht alſo zuerſt das unendliche Weſen Gottes mit ſeiner Liebe zu umfaſſen, kann dieſes aber nicht ergreifen und wird durch Gottes Stimme auf Jeſus gewieſen. „Es wiſſe, wer es wiſſen kann, Ich bin der Lieb' ihr Unterthan" — die allgewaltige Liebe iſt es alſo, der er ſich hingiebt, wieder in Liebe; die konkrete Erſcheinung dieſer Liebe iſt eben Jeſus, und ihn nimmt er in ſich

1) Graf L. v. Zinzendorf, Teutſche Gedichte. 1. Tl. Herrnhut 1735. S. 106 ff. Das angeführte Gedicht ſtammt aus dem Jahre 1725.

auf aus Liebesbedürfnis. Es ist dieses auch eine Mystik, aber durchaus nicht verbunden und hergeleitet aus katholischer Anschauung, sondern aus dem Herzensbedürfnis, sein überströmendes Liebesgefühl auf die Erscheinung der höchsten göttlichen Liebe, auf Jesus, zu richten. Labadies Mystik entsteht aus der Sehnsucht nach einem Lebensideal, nach einem Vorbilde, nach welchem er sein nach thätiger Frömmigkeit verlangendes Gemüt richten will; sein Verhältnis zu Jesus ist also derart, daß er den historischen Christus mit seinem Leben, Leiden und Sterben hineinzieht in sein Inneres und danach sein Seelenleben, seine Herzenskämpfe und schließlich seine Wiedergeburt sich vollziehen läßt. Dieser Unterschied in der Auffassung der inneren Frömmigkeit und der damit verbundenen Jesusliebe ist wichtig für die Gestaltung ihrer Ansichten von der Frömmigkeit der Gemeinde, der Bethätigung derselben und ihrer Herbeiführung auf dem Wege der Kirchenzucht.

Während sich die Art der Frömmigkeit, die ihren Gemeinden später auch zum charakteristischen Merkmal wurde, bei mancher Ähnlichkeit in der Erscheinung, doch verschieden im Wesen ausbildete, zeigte ihre Ansicht von der Beschaffenheit einer echt christlichen Kirche das gleiche Bewußtsein, daß die bestehende Kirche eine solche nicht sei, und daß der Typus der ersten, der apostolischen Gemeinschaft maßgebend sein müsse für die Kirchenidee. Zinzendorf hatte diesen Vorteil vor Labadie, daß er aufgewachsen war in einem Kreise, wo diese Gedanken die herrschenden waren [1]), und daß er später — in Halle und auch in Wittenberg — an die Spenerschen Ideen anknüpfen konnte.

Labadie führte die Gebetsgemeinschaften, Erbauungsstunden und geselligen Zusammenkünfte zum Zwecke christlicher Aussprache in den Gemeinden, in denen er befugt war Seelsorge zu treiben, erst ein, fand allerdings bei vielen Zustimmung und Unterstützung; in Paris, wohin er bald nach seinem Austritt aus dem Orden (1640) ging und wo er ein größeres Publikum für seine Ideen zu gewinnen hoffte, fühlte er sich in diesem Streben, außerhalb der Kirche die Frömmigkeit zu fördern, mit Oratorianern und Jansenisten eines

1) L. v. Zinzendorf, περὶ ἑαυτοῦ oder in natur. Reflex. ꝛc. S. 157.

Sinnes, ohne daß er von ihnen beeinflußt wurde; in Amiens nahm ihn der Bischof freundlich auf und schützte ihn gegen die Jesuiten, die ihn jetzt verfolgten; hier wußte er seine reformatorischen Ideen mit Erfolg durchzuführen und kam dadurch in einen immer schrofferen Gegensatz zur katholischen Kirche.

Zinzendorf fand in den Konventikeln der Pietisten Versuche, die Frömmigkeit aus der Kirche in das häusliche und gesellige Leben überzuführen, wohl vor; er konnte an ihren Erfolgen recht gut sehen, ob dieser Weg, den Spener und seine Freunde eingeschlagen hatten, der sei, der zum Ziele, zur Verwirklichung *seiner* Kirchenidee führe. Er erkannte das Zweckmäßige einer Einrichtung, welche dadurch, daß sie ihren Teilhabern Gelegenheit bot, auch außerhalb der Kirche christliche Frömmigkeit zu üben, das religiöse Bewußtsein heben und das christliche Leben erneuern mußte. Anderseits jedoch sah er auch ein, daß die Gegenüberstellung der Konventikel zur rechtlichen Kirche, die Ausscheidung und Absonderung einzelner Glieder nicht zu einer ersprießlichen und segensreichen Form christlichen Gemeinschaftslebens führen könne. Diese Beobachtung trug wesentlich dazu bei, ihm den Gedanken zu erwecken, daß man die innerliche Frömmigkeit aller Christen, auch derjenigen, die in manchen äußerlichen Dingen sich anders zeigten und manche ihm heterogene Erkenntnisformen, ihm nicht zusagende dogmatische Grundsätze bekannten, höher achten müsse als die Konfession [1]). Bestärkt wurde er in dieser Anschauung noch durch den Umgang mit katholischen Christen, die ihm wegen ihres Herzensglaubens sympathisch waren. In Paris, wo er auf einer Reise (1719—1721) längere Zeit weilte, lernte er Gesinnungsgenossen derjenigen Männer schätzen, mit welchen einst Labadie gern Umgang gepflogen hatte: es waren dies der Oratorianer la Trou und der Jansenist Kardinal Noailles. Sein Luthertum konnten sie ihm nicht erschüttern, wohl aber trugen sie dazu bei, den Gedanken, daß die wahre christliche Kirche entstehen könne durch Sammlung aufrichtiger Frommer, in ihm zu befestigen. Die innere Stimme Gottes, welche Labadies Absichten

1) Vgl. hierzu *Becker*, Zinzendorfs Beziehungen zur röm. Kirche, Theol. Studien u. Krit. 1891. 2. Hft. S. 322 ff. u. 325.

und Entschlüsse leitete, tönte auch in ihm, und er hörte ihre Mahnung wohl, daß er das Seinige dazu thun müsse, das Richtige und Wahre, das er als solches erkannt hatte, auch zur Verwirklichung zu bringen. Seine innere Stellung zum Heilande mußte ihm ebenso wie Labadie den Gedanken, daß Gott ihm seine providentia specifica zuwende, eingeben; es ist dieser Gedanke mit dem der Seelengemeinschaft mit dem Heilande aufs engste verbunden; gegenseitig verlangt das Bewußtsein des einen Zustandes die Erkenntnis des anderen.

Wir haben jetzt die Grundlagen kennen gelernt, auf welchen sich die Absichten beider Gemeindestifter nunmehr aufbauen und welche Zweck und Ziel ihrer Institutionen wesentlich beeinflussen, ja nicht unerheblich auf den Erfolg der Gemeindestiftungen einwirken.

Labadie hat durch praktische Wirksamkeit und durch ernstliche, heilige Überzeugung das Ideal einer wahren Christengemeinde in sich gestaltet und ist ausgestattet mit dem Bewußtsein, daß mit ihm und seinem Thun Gott ist. Zinzendorf ist durch Beobachtung und innere Erfahrung zu derselben Vorstellung von der Gemeinschaft der Gläubigen gekommen und fühlt in sich gleichfalls das Vorhandensein einer göttlichen Kraft und über sich, sein Unternehmen bestimmend, eine ihm ganz besonders zugewandte göttliche Fürsorge. Die jetzt in ihnen noch schlummernde religiöse Absicht ist in beiden dieselbe: nach Kräften und gemäß dem göttlichen Willen dazu beizutragen, daß die christliche Kirche — welche latent zu allen Zeiten in der Form der katholischen Kirche wie in der Reformationskirche gewesen ist — sich als eine Sammlung der Gläubigen hier auf Erden konstituiere. Diese Idee entspricht aber weder der katholischen Anschauung von der Kirche, noch der reformatorischen Bekenntnisschriften. Hielten nun Labadie und Zinzendorf an diesen Grundansichten fest — und das erforderte ihre eigenartige Frömmigkeit —, so wurden sie, wie wenig es auch in ihrer Absicht lag, mit Notwendigkeit zu einer Gemeindestiftung geführt. Vorläufig hatten beide nur die ihnen bewußte Absicht, die Kirche zu verbessern, und zwar Labadie in der Art, daß er die Gläubigen gesondert wissen wollte von denen, welche nur durch äußerliches Bekenntnis zur Kirche ge-

hörten, und Zinzendorf seinerseits eine Sammlung der wahren Christen erstrebte zum Zwecke der gegenseitigen Förderung herzlicher Frömmigkeit.

Zur Ausführung seiner reformatorischen Absicht hatte Labadie bald nach seinem Austritt aus der Jesuitengemeinschaft die ernsthaftesten Anstrengungen gemacht [1]), jedoch mußte er fühlen, daß in dem festen Gefüge der katholischen Kirche eine Reformation nur möglich war auf legalem Wege, und daß dieser ihm versperrt war durch die Jesuiten, die strengen Hüter des Dogmas. Als er, von diesen verfolgt, Amiens verlassen mußte und nach Südfrankreich sich flüchtete, fand er mit den Reformierten enge Berührung. Die Schriften der Reformatoren, die ihm nicht unbekannt waren, schienen ihm sympathisch: die Ideen von der Kirchenzucht, dem Gebot des Bibellesens, die Prädestinationslehre — sie sagten ihm zu und erregten das Interesse für die Kirche Calvins in ihm. Doch widersprach es noch seinen Grundanschauungen, sich von der katholischen Kirche loszusagen, da er doch fest davon überzeugt gewesen war, daß Gott ihn zur Reformation dieser Kirche berufen hatte. Da drängte ihn die heftige Verfolgung seiner Feinde dazu, in der staatlich anerkannten reformierten Kirche Schutz zu suchen, und er trat 1650 in Montauban unter mannigfachen Bedenken zu ihr über [2]). Bald ward er gewahr, daß auch in ihr das nicht zu finden sei, was er erwartet hatte: Übung asketischer Frömmigkeit und christlicher Lebenswandel. In dem früheren Sinne, die Gemeinden zu reformieren, zu denen ihn Gott berufen hatte, wirkte er sehr segensreich erst sieben Jahre zu Montauban, wo er reformierter Prediger und dann auch Lehrer war, dann zwei Jahre in Orange; unermüdlich war er bemüht, seine mystische Frömmigkeit seinen Gemeindegliedern mitzuteilen, in seinen Gemeinden christliches Leben und christliche Zucht zur Geltung zu bringen. 1659 wurde er nach Genf berufen und fand für seine reformatorischen Absichten ein weites

1) In Amiens schon führte er sogenannte Bruderschaften ein, las mit den eifrigen Gemeindegliedern das Neue Testament und betonte, daß man nicht aus Werkgerechtigkeit, sondern aus Gnade selig werde.

2) Er rechtfertigte seinen Übertritt durch eine längere „Declaration, contenant les raisons etc."

Feld, das er sich mit Eifer anschickte zu einem Gottesacker zu gestalten. Unermüdlich war in Gestaltung von Erbauungsgemeinschaften und in Handhabung einer strengen Kirchenzucht sein Streben, die Erweckten von den Ungläubigen zu sondern, sie zusammenzuhalten durch Gebetsgemeinschaft und Sorge für christliche Lebenspraxis. Der Erfolg, welcher seine Bemühungen begleitete, mußte ihn in seiner ursprünglichen Absicht, die Kirche durch Absonderung der Frommen in ihr zu einer wahren Gemeinschaft von Gotteskindern zu machen, nur noch bestärken. Doch findet sich schon in Genf um ihn ein Kreis zusammen, welcher gewissermaßen schon den Ansatz bildet, das Fundament zu der künftigen Gemeinde. Einige, die ihm näher standen und die auf seine innersten Absichten eingingen, traten zusammen zu einer Hausgemeinde, welche mönchischen Charakter trug und nach den Grundsätzen asketischer Frömmigkeit lebte. Dieser Kern seiner Anhänger war es auch, welcher den verehrten Meister nach Holland begleitete, als er 1666 einem Rufe der wallonischen Gemeinde in Middelburg auf Seeland folgte.

Ein neuer Gesichtskreis eröffnete sich ihm, eine neue Hoffnung, seine Pläne zur Vollendung zu bringen: in den Niederlanden herrschte lebendige Religiosität und namentlich auf dem Gebiete der Kirchenzucht ein tiefer Ernst. Gisbert Voet hatte mit Erfolg die Praxis des Christentums betont, andere darauf hingewiesen, daß Herzensfrömmigkeit allein zur Seligkeit führen könne. Voet, Lodensteyn und die einflußreiche A. M. v. Schurmann hatten Labadie aus den Berichten [1]), die sie über seine gottselige Thätigkeit aus Genf erhalten hatten, schätzen gelernt und begrüßten seine Berufung nach Holland, die sie mit veranlaßt hatten, aufs freudigste. Wenn auch Voet die Hoffnungen Labadies, welche ihm dieser bald nach seiner Ankunft kundgab, nicht teilte, so stimmte er seinen reformatorischen Absichten doch vollkommen zu [2]). In Middelburg, wo er die Spuren der Wirksamkeit des frommen Theelinck noch zu entdecken vermochte, ging er bald ans Werk, das er sich vorgenommen. Seine Absicht

1) Schotel a. a. O., S. 149 ff. Hier werden Briefe Jan Gottschalck Schurmanns an seine Schwester über Labadie angeführt.

2) Vgl. Schotel a. a. O., S. 169.

in Beziehung auf die Besserung der Kirchenzucht und Hebung der Frömmigkeit innerhalb der Kirche war auch hier noch dieselbe, spitzte sich aber jetzt zu der bald deutlich ausgesprochenen Idee der Gemeindestiftung zu. Der geschichtliche Verlauf seiner Thätigkeit hatte seinen Gedanken von der christlichen Kirche eine Richtung gegeben, in welcher schon der Plan einer eigenen Gemeindegründung klar war, ehe er noch durch die Verhältnisse — durch Gottes Führung — dazu gedrängt wurde, seine Absicht zu formulieren.

Labadie stand an der Spitze von Gemeinden, in denen reformierte Christen verschiedenen Grades der Frömmigkeit Friede und Seligkeit suchten: in seinen Predigten, die gewaltig und herzgewinnend genannt werden, wandte er sich ausschließlich an diejenigen, welche, wie er, ein dringendes Bedürfnis der Gemeinschaft mit und in Jesus fühlten, und an die anderen insofern, als er sie veranlassen wollte, sich dieser mystischen Religiosität hinzugeben. Als Seelsorger nahm er sich besonders derer an, welche sich erweckt fühlten und zur Bethätigung ihrer Frömmigkeit bereit waren, sich seiner Kirchenzucht zu fügen. Seine Pflicht war aber nach dem Prinzip der reformierten Kirche eine viel weitere; anderseits stand es ihm nicht zu, eine ihm beliebte Richtung der Frömmigkeit zu pflegen. Rechtlich durchbrach er also schon, während er noch als Geistlicher sich zur reformierten Kirche zählte, ihre Schranken und gab seiner Absicht der Separation schon Ausdruck, als er noch immer glaubte, mitten in der Kirche zu stehen und seine Thätigkeit ihr zum Vorteil und Segen anzuwenden.

In demselben Irrtum war Zinzendorf befangen, als er sich der Seelsorge für seine Kolonisten aus Böhmen zuwandte. Als Zinzendorf im Staatsdienste, in den er 1721 auf Wunsch seiner Verwandten getreten war, zu Dresden beschäftigt wurde, suchte er schon seine Absicht zu verwirklichen, von aller Konfession absehend Seelen für Jesus zu sammeln. (Dieses sah er als seine von Gott ihm zugewiesene Beschäftigung an, achtete sein Staatsamt als erst in zweiter Linie stehend, als „eine Zugabe".) In Dresden hielt er Versammlungen ab, in welchen er eine gegenseitige Aussprache über innerliche Erlebnisse und religiöse Gedanken beabsichtigte. Früher ein eifriger Anhänger der Spenerschen Auffassung des Konventikel-

weſens, hatte ſich ſeine Anſchauung ganz verändert [1]); jetzt beruft er ſich nicht mehr auf Luthers Idee von den ecclesiolis in ecclesia, ſondern leitet die Berechtigung ſolcher Gebetsgemeinſchaften ab von der Neigung des Menſchen zur geſelligen Mitteilung und dem Bedürfnis des Chriſten nach gemeinſchaftlicher Übung der Frömmigkeit. Sein Beſtreben, über das Bekenntnis hinweggehend die Herzensfrommen zu ſammeln und ſie als wahre Chriſten und echte Chriſtengemeinde anzuſehen, iſt ebenſowenig lutheriſch, wie Labadies Idee der Separation erweckter Gemeindeglieder reformiert iſt. Während bei dieſem die Abweichung von der orthodoxen Richtung ſeine perſönliche Stellung zur reformierten Konfeſſionskirche weſentlich beeinflußt und mit zu der Kriſis drängt, iſt Zinzendorfs Auffaſſung für ihn ſelbſt vorläufig noch unweſentlich und ohne Einfluß, auch durchaus nicht von ſo nachhaltiger Wirkung bei der Gemeindeſtiftung ſelbſt.

Einen bedeutungsvollen Einfluß übte auf Zinzendorf aus das Erſcheinen der mähriſchen Brüder auf ſeinen Gütern und die Gewährung der Anſiedelung. 1722 kamen aus Böhmen Anhänger der alten Brüderunität zu Zinzendorf und fanden bei ihm Aufnahme und Schutz; Förderung ihres religiöſen Lebens ließ er ihnen in der Weiſe angedeihen, daß er an ihren Andachtsübungen zuweilen teilnahm und auch ſonſt für dieſe ſein Intereſſe bekundete. Anfänglich dachte er noch durchaus nicht daran, ſie der lutheriſchen Kirche gegenüberzuſtellen, wie es ihm ja auch bei Durchführung ſeiner Abſicht, eine Sammlung der Gläubigen zu unternehmen — wenn er ſie hier hätte verſuchen wollen —, nie in den Sinn gekommen wäre, ſich überhaupt in Oppoſition gegen irgendeine beſtehende Kirchenform zu ſetzen: er bewies dieſes am deutlichſten dadurch, daß er die Exulanten dem lutheriſchen Sprengel Berthelsdorf zuwies und auch ſpäter — als eine Trennung von der Kirche ſchon ganz klar war — ſeine Gemeinſchaft zu dieſer gerechnet wiſſen wollte. Einen bedeutungsvollen Eingriff in die Lebensgeſtaltung ſeiner Schutzbefohlenen that er erſt, als er es für nötig hielt, ſie vor Verirrung

1) Vgl. Zinzendorf, Auffaſſ. von chriſtl. Geſprächen ꝛc. Züllichau 1735. S. 8ff. u. 16ff. S. 36.

und Zersplitterung zu bewahren. Diese drohte ihnen nämlich daraus, daß infolge des am Hutberge aufblühenden religiösen Lebens sich unter die Ansiedler Sektierer aller Art mischten, die nach Zinzendorfs Intentionen, unbekümmert um das Bekenntnis, in ihrer Liebe zum Heiland einig waren. Dazu kam, daß im Jahre 1725 mehrere junge Männer aus Böhmen zu ihren Stammesgenossen kamen mit dem ihnen tief eingeprägten Bewußtsein, zur böhmischen Brüderunität zu gehören, und mit der ausdrücklichen Absicht, den Versuch einer Wiederherstellung ihrer ihnen dunkel und undeutlich vorschwebenden Verfassungsform zu machen. Zinzendorf hatte seinerseits in jener Zeit gerade mehr als früher den Böhmen seine Aufmerksamkeit zugewandt: er war im Begriff, eine Anstalt zu gründen, in welcher sich seine philadelphischen Pläne allmählich erfüllen sollten, und in der eine Stätte der Herzensfrömmigkeit und ihre Bethätigung entstehen sollte. Diese seine Absicht wurde durchkreuzt, einmal durch die neuen Ankömmlinge, welche ihren Landsleuten das Bedürfnis der Wiedereinführung ihrer mit ihren religiösen Anschauungen verbundenen Institutionen ins Bewußtsein zurückriefen, anderseits durch den Eifer der Sektierer und Schwärmer, welcher die Gemüter beunruhigte. Zinzendorf stand nicht in dem Verhältnis eines Seelsorgers und Geistlichen zu den Emigranten: als ihr Gutsherr fühlte er sich verpflichtet, für Ruhe und Eintracht unter ihnen zu sorgen, und als christlicher Herr hatte er zugleich das Bedürfnis, die in ihnen lebendige Frömmigkeit zu nähren und in Kraft zu erhalten. Von diesen Erwägungen wurde er auch getragen bei dem Plane, den Bewohnern Herrnhuts eine Gemeindeordnung zu geben und ihre soziale Stellung zu einander und zu den anderen Ortschaften seines Gutsbezirkes zu ordnen; zugleich bedachte er hierbei, seiner Grundstimmung gemäß und in Konsequenz seiner Anschauung von christlicher Gesellschaft und religiösem Leben, den Zusammenhang zwischen sozialer und christlicher Gemeinschaft, den er in der Brüderunität erkannt hatte, und beachtete dieses bei seinen Einrichtungen. Zinzendorfs interkonfessionelle — wenn man so sagen darf — Anschauung von der Kirche und seine Idee einer allgemeinen Sammlung frommer Seelen wurde durch die Situation nunmehr gebunden an eine schon bestehende Gemeinde, und sein Gedanke einer ver-

faſſungsloſen Gemeinſchaft der Chriſten gefeſſelt an das Verlangen und das Bedürfnis der Gemeinde nach Ordnung und Disziplin. Er trat in Kolliſion mit der beſtehenden Kirche nicht etwa, weil er, wie Labadie, ihre Wirkſamkeit negierte und dadurch zur Abſonderung von ihr ſich gedrängt fühlte, ſondern weil man von ihm eine poſitive Ordnung und eine Inſtitution verlangte, welche ſich als gleichberechtigt der beſtehenden Ordnung in Staat und Kirche zur Seite ſtellte, ja zu dieſen vorhandenen Einrichtungen in dem Verhältnis ſtehend angeſehen wiſſen wollte, daß ihre Ordnung als die ſpezifiſch richtige, den reformatoriſchen Intentionen entſprechende erachtet werden ſollte. Auch Labadie [1]) betonte die abſolute Gültigkeit ſeiner Einrichtung, aber dieſe Behauptung entſprang aus der Vorausſetzung, daß man die beſtehende Kirchenordnung und die damit eng verbundene Staatsordnung nicht als die richtige, als die chriſtliche anſehen könne. Daher kommt es auch, daß er die anderen Religionsgemeinſchaften ſchlechtweg als unberechtigt, als unchriſtlich, als Babel mit der den Separatiſten eigenen Intoleranz bezeichnet, während Zinzendorf fortwährend darauf zurückkommt, daß alle Chriſten durch gegenſeitige Erweckung und Erbauung und durch gemeinſame Gebete zur Seligkeit gelangen könnten, wobei er von einer proteſtantiſchen Kirche wiederholt verlangt, daß ſie weitherzig ſei.

So verſchieden dieſe Anſchauungen in ihren Motiven auch ſein mögen, ſo gleichartig und ſich treffend ſind ihre Konſequenzen. Zinzendorfs poſitive Abſicht mußte, wenn ſie Verwirklichung fand, gleichzeitig die Berechtigung des Beſtehens anders gearteter Gemeinſchaften, als die ſeinige es war, negieren; er ſelbſt ſträubte ſich dagegen und wollte ſpäter durchaus noch einlenken in der Weiſe, daß er ſeine Gemeinde vollſtändig der lutheriſchen Kirche und ihren Ordnungen zurückzugeben gedachte. Er kam einen Moment zum Bewußtſein davon, daß er weder mit ſeiner Kirchenidee noch mit ſeiner Gemeindeſtiftung lutheriſch ſei; jedoch ließ er ſich durch die Stimme

---

1) Labadie, Le discernement d'une veritable Eglise etc. Amſterd. 1668. — La Puissance Ecclesiastique. Amſterd. 1668. S. 8 ff. S. 36. S. 63 ff. u. a.

Gottes in seinem Innern und durch Kundgebung des höchsten Willens — durch das Los — dazu bewegen, dem Drängen der Gemeindeglieder nachzugeben und sie fester zusammenzuschließen; mit anderen Worten: sie nachdrücklicher abzuschließen gegen die bestehende Kirche. Diese Absicht und diese Form der Gemeindeauffassung bildete sich bei ihm aus, nachdem schon der Grund zu der erneuerten Brüdergemeinde, welche sich 1727 als solche konstituierte, gelegt war. Seitdem tritt auch die Absicht in den Vordergrund, diese segensreiche Art der Gemeinschaft der Gläubigen nicht auf die Herrnhuter allein zu beschränken, sondern alle Christen ihrer teilhaftig werden zu lassen, ja auch die Heiden und Juden [1]) damit zu beglücken. Das rege Missionsleben, das sich in der Brüdergemeinde geltend macht, hängt wiederum mit der ursprünglichen Tendenz Zinzendorfs zusammen, allenthalben Seelen zu sammeln und aus allem Volke dem Herrn Jünger zu gewinnen.

Von hier aus betrachtet, erscheint Zinzendorfs Charakter durchaus nicht so zerfahren und verworren, wie man nach der häufigen Veränderung seiner Gesichtspunkte, der Verschiedenheit seiner Urteile in Wort und Schrift und nach seinen oft kaum verständlichen Bemühungen um Schwärmer und Sektenhäupter wohl urteilen möchte. Er ist, wie Labadie auch, ein Genie, ein Charakter und Talent zugleich, ein echter Schöpfer durch das Wort, durch den Geist. Insofern haben beide — Labadie wie Zinzendorf — ein Recht, in sich den Geist Gottes zu spüren, als Gott allen großen Menschen zur Erreichung seines Zweckes deutlicher seine Gegenwart zeigt als den anderen Sterblichen. Begabt mit einer reichen Phan-

1) Über die Judenmission, die angeblich von Z. betrieben sein soll, vgl. Delitzsch, Geschichte und Charakterzüge aus Graf Zinzendorfs und der ersten Brudergemeinde Verhältnis zu den Juden in „Saat- auf Hoffnung" 1864. 4. Heft. Zinzendorfs Gespräche mit Israeliten können selbst nicht als Bekehrungsversuche angesehen werden, sondern hervorgegangen nur aus dem Bedürfnis gegenseitiger Aussprache mit frommen Menschen. Zinzendorf hat selbst keine „Mission" getrieben. Dagegen waren auch Herrnhuter als Judenmissionare vielfach thätig und wandten auch diesem Zweig der Mission früh ihr Interesse zu. Vgl. „Saat auf Hoffnung" 1888. S. 103 ff. („Samuel Lieberkühns Judenmissionsmethode und ihre Gegner") und 1889 1. Heft, S. 119 bis 1890 1. Heft, S. 46 ff.(„Graf Zinzendorf und die Juden" von G. D.)

taſie, einer plaſtiſchen Anſchauungskraft, wie ſie wenigen eigen iſt, ausgeſtattet mit einem machtvollen Gefühl, das nicht ganz frei iſt von Sinnlichkeit, einem feſten Willen, welcher geſtärkt wird durch das gewiſſe Bewußtſein, daß Gott mit ihnen iſt, dabei ausgerüſtet mit einem unerſchütterlichen Glauben an ihre Sendung — einer der edelſten Formen kräftigen und wirkungsfähigen Selbſtbewußtſeins — gehen ſie an das ihnen von Gott zugewieſene Werk mit ſiegesgewiſſer Zuverſicht, und durch hinreißende Beredſamkeit, gewinnende Freundlichkeit, überzeugende Frömmigkeit wirken ſie nicht nur in ihren engen Kreiſen, ſondern weit über die Grenzen ihrer Gemeinden und weit über die Schranken ihrer Exiſtenz hinaus. Ihre Vorzüge ſind, wie auch ihre Fehler, nicht ohne Einfluß geblieben auf den Charakter ihrer Gemeinden. Neigung zu Extravaganzen, zu Übertreibungen, eine gewiſſe eigenſinnige Beſchränkung, welche eine Folge ihres ſtark ausgebildeten Selbſtbewußtſeins iſt, ſind Fehler, welche mit ihren Vorzügen zuſammenhängen und wie dieſe ungewöhnlich und bedeutungsvoll ſind.

Die Entwickelung ihrer Charaktere ſteht in deutlicher Wechſelbeziehung zu ihrer Idee der wahren chriſtlichen Gemeinſchaft, die ſie ſchließlich zur Abſicht einer Gemeindeſtiftung führt. Aus dem Entſchluß, thätig zu ſein innerhalb der Kirche, welcher ſie durch die Geburt angehören, werden ſie zur Beobachtung ihres Zuſtandes und zum Vergleich mit der erſten chriſtlichen Kirche geführt. Zugleich drängt ſich hierbei bei beiden ihr Frömmigkeitsideal ein und wirkt nunmehr mit auf die Weiterentwickelung ihres Vorhabens. Dazu tritt bei beiden die perſönliche Erfahrung hinzu, die ſie bei der Bemühung um Verwirklichung ihrer Idee machen; ferner die innere Erfahrung, daß ihr Wirken nicht erfolglos iſt und daß es daher nach Gottes Willen geſchehe. Äußere Umſtände gemahnen ſie, aus der Verborgenheit mit ihren Plänen herauszutreten, und bieten ihnen die Mittel, die veränderte Auffaſſung von einer Gemeinſchaft der Chriſtgläubigen durch thatſächliche Geſtaltung einer Gemeinde zu bethätigen. Noch ohne Bewußtſein von den Konſequenzen ihres Thuns greifen ſie zu den Mitteln: Labadie weigert ſich, die belgiſche Konfeſſion zu unterſchreiben, welche für ihn und ſeine Gemeinde bindend ſein ſoll, dadurch bekundend, daß er eine andere An-

ſchauung von der Kirchenverfaſſung und Kirchenordnung habe als die reformierte Synode. Die Synode zeigte ſich dem berühmten Geiſtlichen und frommen Mann anfänglich ſehr entgegenkommend, konnte jedoch bei ihm keine, auch nur die geringſte Nachgiebigkeit erlangen, und ſah ſich ſchließlich genötigt, ihn 1669 ſeines Amtes zu entſetzen [1]). Durch ſeine Abſetzung vom Amt eines reformierten Geiſtlichen, oder, beſſer geſagt, dadurch, daß er als ſolcher auf Grund der beſtehenden Verordnungen nicht anerkannt wird, wird er veranlaßt, ſeine Gemeindeidee als die abſolut wahre und ſein Vorgehen als von Gott gewollt und von ſeinem Segen begleitet anzuſehen und dieſes auch auszuſprechen. Zinzendorf wird durch das Intereſſe, welches er einerſeits der Förderung und Wahrung des Herzensglaubens, anderſeits den eingewanderten böhmiſchen Brüdern zugewendet hatte, beſtimmt, die frommen Emigranten in ihrer Ausübung chriſtlicher Lebensanſchauung zu fördern und ſie ihrem Bedürfnis gemäß zu einer religiöſen Gemeinſchaft zuſammenzuſchließen; die Art, wie er dieſes that, war ſeiner Anſchauung von chriſtlicher Gemeinſchaft zwar nicht ganz entſprechend, aber der Eifer, der ihm ſtets eigen war, wo es Feſtigung und Bethätigung chriſtlicher Intereſſen galt, führte ihn zu aktiver, beſtimmender Anteilnahme an den Plänen ſeiner Schutzbefohlenen und dadurch zur Bildung einer eigenartig geformten Gemeinde mit Hervorhebung des religiöſen Zuſammenhanges.

Während alſo Labadie ſich von der Landeskirche ſeparierte, weil er konſequenter Weiſe nichts anderes thun konnte, und dann eine eigene Gemeinde gründete, griff Zinzendorf thätig ein in das Leben einer Gemeinde, die nach ihrer urſprünglichen Beanlagung ſchon der Landeskirche gegenüberſtand, und geſtaltete dieſe als zur lutheriſchen Kirche und Konfeſſionsgemeinſchaft gehörige Spezies. Labadie gründete ſeine Gemeinde als Wehr- und Schutzgenoſſenſchaft

1) Labadie war gewillt, die Beſchlüſſe der Dortrechter Synode anzuerkennen, jedoch weigerte er ſich entſchieden, die für die franzöſ. Gemeinden bindende belg. Konfeſſion, die ſich übrigens eng an die Synodalbeſchlüſſe anlehnte, zu unterzeichnen. Außerdem wurde er der Verbreitung chiliaſt. Lehren angeklagt. Näheres hierüber namentlich bei Ritſchl a. a. O. I, 209—220 und Heppe 297 ff.

gegen den Unglauben und hob deswegen Zucht und Disziplin hervor; Zinzendorf bildete zur Kräftigung und segenbringenden Ausübung wahrer Frömmigkeit eine Gemeinschaft, in welcher alle Gläubigen Befriedigung und Erfüllung ihrer Sehnsucht finden könnten. Der calviniſtiſche Labadie betrachtete als das weſentliche Kennzeichen der Wiedergeburt chriſtliche Lebenspraxis, der lutheriſche Zinzendorf ſtellte die Jeſusliebe in den Vordergrund, und auf der Baſis dieſer Liebe ſollte ſich die Disziplin in der Gemeinde als gegenſeitige Erziehung zu chriſtlichem, dieſer Heilandsliebe entſprechenden Lebenswandel aufbauen. Dieſe Unterſcheidung iſt für die innere Geſtaltung der Gemeinden von Wichtigkeit. Für die äußeren Erfolge iſt maßgebend die beiden Gemeinden eigene Überzeugung, daß ihr Haupt Jeſus ſelbſt iſt und daß in ihrer Kirche ſeine Kraft derartig wirkungsvoll iſt, daß in der Gemeinde lauter Wiedergeborene ſich finden: ſie führt zur Heidenmiſſion und zu dem Streben, die wahre Kirche allen Chriſten zu bringen [1]). Damit hängt auch der Chiliasmus zuſammen, dem ſich Labadie und ſein Anhang offenbar hingegeben hat, und welcher auch nicht ganz mit Unrecht den Anhängern Zinzendorfs und dieſem ſelbſt vorgeworfen wird.

Gemeinſam war beiden Gemeinden die vollſtändige Herrſchaft ihrer Stifter in ihnen. Es war natürlich, daß dieſe kraftvollen Perſönlichkeiten maßgebend waren für die Anſchauungen der einzelnen Glieder wie für die Verfaſſung der geſamten Gemeinde, die ſie ſelbſt hervorgerufen und in ihrer Eigentümlichkeit begründet hatten. Die Anſichten von Gott, Dreieinigkeit, freiem Willen, Erlöſung und Heiligung, ſowie die Theorie der Taufe und des Abendmahls, die Begriffe von Ehe und Lebenspraxis entſprachen in der Gemeinde denen der Stifter und Lehrer. Labadie allerdings wirkte nicht ſo ſehr als Lehrer, wie ſpäter in ſeiner Gemeinde Zinzendorf, doch war er auch wie dieſer auf eine ſorgfältige Erziehung der Kinder und der Neulinge in ſeinem Sinne thätig.

---

1) Vgl. A. M. v. Schurmann, Eucleria, S. 166. — Labadie, Le Chant Royal, S. 135 ff. 140 ff. (hier von einer zweiten Auferſtehung gar die Rede: Ils regneront avec Christ sur la terre — die Teilnahme an der Auferſtehung). — Zinzendorf, 21 Diskurſe ꝛc. S. 200 ff. u. 206.

Die Lehre Labadies und Zinzendorfs von Gott und seiner Einwirkung auf das Thun des Menschen, von der Bestimmung der menschlichen Entschlüsse ist schon vorher in Vergleich gezogen. Der Unterschied in der Auffassung von Gottes Eingreifen in die Handlungen des Menschen liegt darin, daß Labadie [1]) eine absolute Prädestination annahm, und von diesem Gesichtspunkte aus ist es zu erklären, daß er eine mehr abwartende Stellung zu den Ereignissen einnahm: wohin ihn Gott führte, was er ihm entgegenbrachte — alles wurde als in Gottes weisem Ratschlusse lange zuvor Beschlossenes angenommen. Auch in seiner Gemeinde und bei seinen Anhängern findet sich diese Hingebung in den Willen Gottes und hat zur Folge, daß sich die Gemeinde gegen äußere Angriffe und Anfeindungen nur unmerklich wehrt, daß sie nirgends mit Ansprüchen auftritt, nach welchen sie eine dauernde Existenz, einen festen Grund an dem einmal betretenen Orte sich erwerben will. Einen Vorwurf, daß die Labadisten es versuchen, Proselyten zu machen, hören wir bei ihren Gegnern nur selten und undeutlich. Dagegen tönt aus dem Munde jedes Angreifers der Herrnhuter die oft zurückgewiesene, aber nicht unbegründete Beschuldigung des Proselytenmachens [2]). Es beruht dieses auf der Anschauung Zinzendorfs, daß Gott ihn bestimme, „dies oder das zu thun", in dem Begriff der Herrnhuter von dem Willen Gottes, der sie treibe, sein Reich auszubreiten.

Dieser Wille Gottes offenbart sich ihnen durch das Los und zwar in biblischen Aussprüchen, welche auf Zettel geschrieben werden, mit denen dann gelost wird. Es ist dieses eine alte Tradition der böhmischen Brüder und entsprach seinem Begriff von der Stimme Gottes in ihm — „es ist mir so" — vollkommen: er hatte das Gefühl einer fortwährenden Unterstehung unter der Herrschaft Gottes; doch dieses Gefühl ist ihm noch nicht völlig identisch mit dem Bewußtsein, daß seine Absicht ganz und gar dem göttlichen Willen entspricht. Dieses Bewußtsein kann er erst ge-

1) Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie. S. 722 u. a.
2) Z. B. Notdürftiger Nachklang ꝛc. S. 102 ff.

winnen, wenn er sich an eine reale Offenbarung der Bestimmung Gottes wenden kann, und die findet er in der Heiligen Schrift. Es ist in gewissem Sinne auch eine Prädestination, zu der er sich bekennt, jedoch derart, daß er vorher Entschlüsse faßt und dieselben dann erst einer Prüfung durch das Los unterwirft; diesem entspricht auch, daß er die Fügung Gottes in Ereignissen erkennt, die ihn früher berührt haben und deren Erfolge er gegenwärtig sich bewußt wird. Seine Prädestination, die durch die Praxis auch der Gemeinde geläufig wird und mit den Anschauungen seiner Anhänger eng verwächst, berechtigt, ja verpflichtet ihn zu aktiver Thätigkeit und veranlaßt bei den Herrnhutern das bedeutende Interesse für Verbreitung des Christentums in der ihnen eigentümlichen Form. In der Gemeinde zu Herrnhut wird eine besondere Klasse von Gemeindemitgliedern zur Ausübung der Mission ausgewählt, und wenn der Graf es für gut hält und Gott seine Zustimmung giebt, so müssen die „Streiter Gottes" sofort der Bestimmung des Vorstehers oder der Ältestenkonferenz Folge leisten.

Das Los und die Losung wurde nicht allein als Entscheidung über das Verhältnis des Gotteswillens zu eignem Vorhaben angewendet, sondern auch zur Festsetzung der zum Gottesdienst an den einzelnen Tagen zu gebrauchenden Bibelstellen [1]). Der Gottesdienst selbst hatte sowohl bei Zinzendorf als auch bei Labadie den Zweck, daß die Liebe zum Heiland, das Gemeinschaftsleben mit und in ihm gepflegt und auf dem Wege der Vereinigung der Seele mit dem Heiland, zu dem sie gehöre und — speziell nach Zinzendorfs Anschauung — aus dem sie entströmt ist, die Wiedergeburt sich vollziehe. Hierbei ist es beiden Gemeinden eigentümlich, daß weniger durch Buße als vielmehr durch Devotion und Herzensumstimmung der innere Wandel vor sich geht und so die Erlösung der Seele von der Sünde bewirkt wird [2]). Die Labadisten haben

1) Eine Sammlung von Losungen wurde mehrfach gedruckt; siehe Zinzendorf, Liturgia Unitatis Fratrum. 1749. 50. — Apotheca viatorum, d. i. eine extrahierte Sammlung der 20jähr. Losungen der Brüder-Gemeine. 1751. — Über den Gebrauch der Schrift bei der Brüder-Gemeine vgl. auch: Schreiben eines liefländ. Theologen in „Sammlung einiger Briefe ꝛc."

2) Vgl. Nisanius, Mataeologia Labadiana, S. 495 ff. Über die

dabei die Vorſtellung, daß durch Meditation, durch ein Gebet der Seele ohne Worte, man in ſolche Gemeinſchaft mit Gott komme, daß man ihn ſchmecke und fühle, daß man förmlich eins werde mit Gott wie der Liebende mit der Geliebten eins wird nach dem Bilde des Hohenliedes, und dieſes Gefühl der Zuſammengehörigkeit, dieſe Seligkeit in Jeſus iſt es, was die Reinigung der Seele bewirkt, das Herz fromm und heilig macht und zur Tugend führt. Eine Rechtfertigungstheorie ſucht Labadie zu vermeiden, und wo er über die Rechtfertigung ſich äußert, iſt es bemerkbar, daß die Vorſtellung hiervon ſich mit der der Heiligung, welche eben auf dem Grundſatze der Meditation beruht, vermiſcht. — Auch bei den Herrnhutern finden wir die Lehre von der Rechtfertigung gegenüber der Betonung der Heiligung zurückgeſetzt. Zinzendorfs Myſtik, die aus Liebesſehnſucht entſproſſene Verſenkung in die ewige Liebe, in Jeſus, iſt ebenſo wie die Labadies der Grund hierfür. Auch Zinzendorf will durch Gebet die Gemüter vorbereiten zur Aufnahme ihrer Frömmigkeit, der Sucht der Einigung mit Jeſus. Die Vorſtellung, daß gerade durch den Tod, ſein Blut und ſeine Leiden Jeſus die Erlöſung bewirkt hat, daß der Moment ſeines Todes die Stunde war, welche die Möglichkeit der Seligkeit der Gläubigen begründete, daß die hingebende, ſich opfernde Liebe Jeſus das Heil bewirkte, iſt ſowohl in Labadies als beſonders in Zinzendorfs Verſöhnungslehre zu finden. Letzterer hat auch wie jener dieſelben Bilder für ſeine Vereinigung mit Jeſus aus der Vorſtellung gewonnen, daß Jeſus der Bräutigam des Wiedergeborenen ſei, vollſtändig eins mit ihm und in ihm aufgehend [1]). Aus der in Liedern und Geſprächen weiter bis ins einzelne ausgeführten Veranſchaulichung dieſes ſeeliſchen Ehelebens ward dann die widerwärtige Hineinziehung des ſinnlichen Lebens in das rein geiſtige,

---

Auffaſſung des Predigtamtes bei den Labadiſten. Über den Gebrauch der Schrift vgl. Engelſchallen, Seculi moderni etc. S. 660. Declaratio fidei, p. 220. Über das Gebet: Heppe a. a. O., S. 265. 267—273. 283. 363. Auch Labadie, Manuel de piété etc. und Elevations de l'Esprit à Dieu 1651 in der Dedikation. Ritſchl a. a. O. I, S. 201 u. 202.

1) Vgl. Notdürftige Nachklänge ꝛc. S. 185 ff. — Eine wunderſchöne Hiſtorie ꝛc. S. 110 ff. 130. 134. 223 ff.

was beiden mit Recht zum Vorwurf gemacht wurde, woraus man aber ganz unberechtigt auf unkeusche Lebens- und Ehepraxis schloß [1]).

Dazu trug nämlich bei, daß sowohl Labadie als auch Zinzendorf von der Ehe eine Ansicht geltend machten, wie sie mit der landläufigen und von der Kirche als echt christlich gebilligten Meinung von ihr in Widerspruch stand. Aus der Lehre von der Wiedergeburt leiteten beide Gemeindestifter die Folgerung her, daß diejenigen, welche sich mit rechtem Eifer nach den gewiesenen Wegen und mit den gebotenen Mitteln der Devotion und des Gebetes um die Einigung mit Christus bemühten, auch gottselig würden und hier auf Erden schon heilig. Eine weitere Konsequenz hieraus für die Idee von der Ehe war das Gebot ihrer besonderen Heilighaltung, weil doch in jedem Teil der Eheleute Jesus sei und er in ihnen sich bei jeder Gelegenheit, also auch bei Vollziehung ehelicher Vereinigung, wirksam zeige. Anfänglich überhaupt dafür, daß unter den Wiedergeborenen keine Verehelichung stattfinden dürfe, gewann Labadie durch persönliche Erfahrung und durch Bedenklichkeiten, die ihm seitens seiner Anhänger entgegengehalten wurden, die Meinung, daß eine Eheschließung eigentlich nur den Wiedergeborenen untereinander gestattet sein dürfe, dagegen mit andern nur, wo die Erwartung sich zeige, daß der nichtgläubige Teil sich bekehren lassen werde. Auch Zinzendorf [2]) hatte die Überzeugung, daß in der Eingehung der Ehe für den Christgläubigen ein ganz besonders heiliges Moment liege; die Bilder von der Ehegemeinschaft Jesus mit dem Christen trugen wohl auch — außer der Empfindung, daß der Mensch eigentlich nicht selbst wirke, sondern der von ihm aufgenommene Jesus, und daß der Wiedergeborene keine sinnlichen Genüsse haben dürfe, einer Vorstellung, auf welcher sich ja auch die Ehetheorie der Labadisten gründete — dazu bei, daß man die Eingehung der Ehe und die Erzeugung von Kindern nur in dem Maße als gestattet ansah, daß der Heiland der eigentlich Erzeugende, der Mann aber nur sein Vertreter sei.

---

1) Vgl. Nisanius, Mataeologia etc. S. 545. 546.

2) Spangenberg, Idea Fidei Fratrum. Gnadau 1837. S. 424 ff. — Zinzendorf, 21 Diskurse. S. 295.

Eine Folge dieſer übertriebenen Vorſtellung von der Ehe fand ſich bei Labadie darin, daß er längere Zeit die Überzeugung hegte, die aus der Ehe von Wiedergeborenen untereinander entſproſſenen Kinder würden alle Zeichen der Wiedergeburt an ſich tragen; als er ſich hierin getäuſcht ſah, nahm er eine ſchon früher ausgeſprochene Theorie wieder auf, daß die Kinder erſt zur Wiedergeburt geleitet werden ſollten, um dann, gewiſſermaßen als Beſiegelung und Beſchluß dieſes innerlichen Vorganges, erſt die Taufe zu empfangen. Dabei ward ausdrücklich betont, wer des Gnadenmittels der Taufe ſchon einmal teilhaftig geworden ſei, der möge, wenn er nach ihr die Wiedergeburt erlangt hätte, nicht mehr getauft werden. Die Taufſtheorie Zinzendorfs hielt an der Kindertaufe und deren Wirkſamkeit feſt; doch ſchrieb er ihr allein nicht die Kraft zu, zum Chriſtentum zu befähigen, hielt es vor allem für geboten, die Kinder ſo früh als möglich an den gottesdienſtlichen Übungen teilnehmen zu laſſen, die dementſprechend ſpeziell für die Kinder verſchiedener Altersſtufen abgehalten wurden. Auch hob er hervor, daß die Taufe nur eine teilweiſe Reinigung bewirke, eine gänzliche Waſchung wäre vom Herrn ſelbſt angedeutet worden beim Fußwaſchen [1]). Dieſes führte er in ſeiner Gemeinde wieder ein und ſchrieb ihm eine ganz beſondere Wirkſamkeit zu, weil es mit dazu dienen könne, die Seele des Chriſten vorzubereiten zum Genuß des Abendmahls, wenn jenes, das Fußwaſchen, im Sinne Chriſti und mit Befolgung des Gebotes der Bruderliebe geübt werde.

Labadie hält zum Genuß des Abendmahls ebenfalls eine ganz beſondere Vorbereitung für notwendig, geht dabei aber nicht von dem Gedanken der Jeſusliebe und der daraus folgenden Bruderliebe aus, ſondern von dem des frommen Lebenswandels, der Selbſtzucht bis zur Aufgebung des eigenen Selbſt und der praktiſchen Frömmigkeit. Seine Abendmahlstheorie zeigt ſich darin, daß er dieſes Sakrament als Liebesmahl gefeiert wiſſen will, an welchem ſich nur allein die Wiedergeborenen mit Recht beteiligen dürfen, da ſie allein durch ihre Lebenspraxis die Bedingung er-

1) Zinzendorf, 21 Diskurſe über die Augsb. Konfeſſion. S. 274. 278 ff.

füllt haben, die er an die Zugehörigkeit zur Jüngerschaft Jesu knüpft. Eine Folge davon war, daß die Labadisten sich lange Zeit der Feier des Abendmahls enthielten. In Herford feierten sie es endlich, nachdem sie bei einem gemeinsamen Mahle alle eine gewaltige Erweckung erfahren hatten. — Auch Zinzendorf verlangte, daß man vorsichtig sein müsse mit dem Genießen des Abendmahls; so streng aber wie die Labadisten konnten die Herrnhuter der Theorie ihres Stifters nicht nachgeben. Doch galt eine Prüfung ihres inneren Verhältnisses zu Christo bei dem Entschluß zur Kommunion zu gehen und eine gründliche geistige Vorbereitung dazu allen für notwendig.

Gab die Zulassung zum Abendmahl Gelegenheit, die Frömmigkeit und christliche Lebensführung anzuerkennen, so fand sich in der Ausschließung vom Abendmahl ein wirksames Strafmittel für die Kirchenzucht. Bei den Herrnhutern war diese und die Entfernung aus der Gemeinde auch fast die einzigen; glaubte doch Zinzendorf anderseits auch an die positive Wirksamkeit des Abendmahls in der Weise, daß er meinte, wer an dem Fußwaschen und an dem Abendmahl teilgenommen hätte in echt brüderlicher, christlicher Art, der würde nimmer aus der Gemeinde scheiden. Es ist bezeichnend für die Kirchenzucht in der Herrnhuter Gemeine, daß also die Ausschließung von der höchsten gottesdienstlichen Gemeinschaft eine Strafe war für diejenigen, welche nicht die wahre Frömmigkeit geübt hatten, welche sich zurückgewendet hatten zum Unglauben, daß ferner die gemeinsame Ausübung dieser höchsten Devotion und die Beteiligung an dem gegenseitigen Liebesdienst einen Kitt bildete für den Zusammenhang der christlichen Brüder: hieraus folgt, daß die Bruderliebe das Band war, welches ihre durch die Jesusliebe zusammengeführten Herzen aneinander knüpfte und in seliger Liebesgemeinschaft hielt und daß die Strafe der Exkommunizierung den traf, der sich durch Beunruhigung und Störung des allgemeinen Liebesbundes verging. Labadies Prinzipien in der Kirchenzucht gingen von dem Vorsatz aus, daß das Fleisch getötet werden müsse, und daß man durch asketische Lebensweise eine Frömmigkeit gewinnen könne, welche zur Wiedergeburt führe. Während bei den Herrnhutern die Kirchenzucht nur angewendet

wurde als Erziehung mit den Mitteln, welche die Frömmigkeit bot, durch Heranbildung des Glaubenskeimes und Förderung des Wachstums der Liebessehnsucht nach Jesus, und strafend eingriff dann, wenn durch irgendjemand das Frömmigkeitsgefühl beleidigt würde, verlangte der Labadismus — namentlich unter Yvons Leitung — eine völlige Verzichtleistung auf eigene Lebensbestimmung und Gehorsam gegen die Vorschriften der Vorsteher, damit vorerst die Schlacken, welche dem Novizen von der sündigen Welt noch anhingen, beseitigt würden und er dann gefügig würde zur Aufnahme des Heilandes in sich. Während die Erziehungsprinzipien die Herrnhuter auf die Bahn pädagogischer Thätigkeit leiteten, führte die Disziplin der Labadisten sie in Gefahr, sich der Welt durch ihre Askese gänzlich zu entfremden und sich dadurch in ihr unmöglich zu machen, wenn sie nicht, was unter den Verhältnissen, unter denen sie sich befanden, ganz unausführbar war, sich zur Gründung einer klösterlichen Genossenschaft, deren Form sie sich ja sehr näherten, entschlossen. Die Herrnhuter hatten ihren Erziehungsprinzipien viel zu verdanken, während die Ausübung der asketischen Kirchenzucht, die ihre Wurzeln im Calvinismus hat, den Untergang der labadistischen Gemeinde wesentlich förderte. — Ausgeübt wurde die Kirchenerziehung bei den Herrnhutern sowohl durch brüderliche Aussprachen als auch durch das thätige Eingreifen der Leiter der Gemeinde.

An der Spitze der Gemeinde stand ursprünglich bei den Herrnhutern Zinzendorf und sein Genosse Watteville; später zog sich Zinzendorf von der amtlichen Leitung zurück, beeinflußte aber seine Nachfolger noch bedeutend. Älteste, durch das Los gewählt, leiteten die Gemeindeangelegenheiten, trieben Seelsorge und belehrten die Brüder. Als durch die weitere Ausbreitung der herrnhutischen Gemeindeeinrichtung eine Zentralleitung nötig wurde, wählte man einen Obervorsteher. Die Ältesten der einzelnen Gemeinden traten häufig zu Synoden zusammen und standen fortwährend miteinander in Verbindung. Die gewaltige Verantwortung, welche der Oberälteste auf sich genommen hatte, wurde schließlich drückend, und die Gemeine unterstellte sich 1741 der direkten Leitung Jesus. Thatsächlich war nun das ausgedrückt, was man schon oft gezeigt und

gefühlt hatte: die herrnhutiſche Gemeinde hielt ſich für die ſpezifiſch chriſtliche und ſtand unter der beſondern Fürſorge und Leitung des höchſten Herrn. Dieſes war durchaus nichts Ungeheuerliches und Seltſames, höchſtens durch die Art, wie es den Brüdern zum Bewußtſein kam, auffällig, ſondern entſprach vollkommen Zinzendorfs Annahme von der Providenz Gottes und ſeiner eigenartigen Frömmigkeit. Auch Labadie hatte es wiederholt ausgeſprochen, daß ſeine Gemeinde ſich der ſpeziellen Führung Chriſti erfreue und daß die Mitglieder ſeiner Gemeinde inſofern wahre Kinder Gottes ſeien und Jünger des Herrn, als ſeine Kirche die Braut (épouse) Chriſti ſei. In der Verfaſſung der herrnhutiſchen Gemeinde war der Synodalbeſchluß von 1741 nicht angelegt, eine Veränderung hervorzurufen, nur die unbeſchränkte Machtbefugnis (von der übrigens bis dahin kein Gebrauch gemacht war), war beſeitigt und dafür die Synodalverfaſſung zum Prinzip erhoben.

Die Labadiſten hatten nicht die Initiative, eine Zentraliſation ihrer Anhänger herbeizuführen, ſondern beſchränkten ſich darauf, die Hausgemeinde Labadies auszubauen und zu feſtigen. So lange Labadie lebte [1]), bildete er — wie in der herrnhutiſchen Gemeinde Zinzendorf und ſeine nächſten Freunde — und ſeine bedeutendſten Anhänger den Vorſtand der Gemeinde. Später bildete ſich aus dieſer Form der Verwaltung eine monarchiſche heraus, wie es in gewiſſem Sinne bei den Brüdern nach Einführung des Obervorſteheramtes

1) Labadie war 1669 nach Gründung einer kleinen Gemeinde aus Middelburg mit einigen Anhängern in das benachbarte Veere gegangen, von da noch in demſelben Jahre nach Amſterdam, wo er zahlreichen Anhang gewann und wo ſeiner Hausgemeinde auch die berühmte A. M. v. Schürmann beitrat (über ſie vgl. ihre Eucleria, Schotel, Tſchackert, A. M. v. Sch., der Stern v. Utrecht, Gotha 1876). 1670 wurden die Labadiſten zur Auswanderung aus den Niederlanden gezwungen. Sie wurden in Herford von der Pfalzgräfin und Äbtiſſin Eliſabeth freundlich aufgenommen, und hier bildeten ſie ihre Eigenartigkeiten weiter aus (vgl. Hölſcher, Die Labadiſten in Herford. Progr. d. Gymn. 1864). Heftig angefeindet, zogen ſie 1672 aus und blieben in Altona, wo ſich die Gemeinde bedeutend vergrößerte. Hier ſtarb 1674 Labadie. 1675 ſiedelten die Labadiſten nach dem dem Frl. v. Sommelsdyk gehörigen Schloß Waltha bei Wieuwerd in Friesland über, wo ſie ſich ſpäter allmählich auflöſte. Die Schürmann ſtarb 1678, Duliguon 1679 und Yvon 1707.

auch der Fall war. Yvon herrschte in Wieuwert fast selbständig, und die Assemblée hatte neben oder vielmehr unter ihm wenig zu bedeuten; er war Sprecher in der Gemeinde, hatte aber durch seine hervorragende Anteilnahme an dem Werke Labadies und seine nicht unbedeutende Persönlichkeit sich eine diktatorische Stellung erworben. Die Sprecher, die nach ihm die Gemeinde leiteten, konnten niemals eine gleiche Macht ausüben. Neben dem männlichen Personal hatten sowohl in Labadies als auch in Zinzendorfs Gemeindevorstand die Frauen eine beachtenswerte Stimme und zwar in der niederländischen Gemeinde in bedeutend höherem Maße als in der herrnhutischen infolge der Zugehörigkeit der gelehrten A. M. v. Schürmann und der vermögenden Fräulein von Sommelsdyk zu den Labadisten. Zwar sollten die Frauen nicht den Gottesdienst leiten, aber Seelsorge durften auch sie ausüben; bei den Labadisten hatten jene hervorragenden Frauen auch bedeutenden Einfluß auf die Entwickelung der Verfassung und Disziplin, sowie namentlich die Schürmann als Interpretin der labadistischen Lehre. — Die Gemeinde selbst bestand bei den Labadisten aus lauter Wiedergeborenen; daneben unterschieden sich noch solche, die sich zur Aufnahme in die „Bruderschaft" vorbereiteten, und solche, welche nur zur Anhörung des Gottesdienstes sich einfanden und geduldet wurden. Diese strenge Trennung der Gläubigen von den noch nicht so weit vorgeschrittenen Anhängern der Lehre und Disziplin war wohl bei der kleinen labadistischen Gemeinde möglich und fand sich ähnlich auch in Herrnhut vor, so lange die Gemeinde noch eine geringe Anzahl von Mitgliedern hatte. Als sich aber Gläubige und solche, welche sich dafür hielten und auch von den Brüdern dafür angesehen werden wollten, aus den verschiedenen Konfessionen und Sekten zusammenfanden, konnte eine Gliederung in jenem Sinne nicht durchgeführt werden. Eine solche Unterscheidung stimmte auch gar nicht mit der Grundanschauung Zinzendorfs überein, während sie sich sehr wohl mit der auf Kirchenzucht vornehmlich bedachten Separation Labadies vertrug.

Die Errichtung von Tropen in der Brüder-Unität könnte wohl hier kaum mit den eben genannten Institutionen der labadistischen Gemeinde in Vergleich gezogen werden, doch verdienen die Tropen

als eine spezifisch herrnhutische Erscheinung hier erwähnt zu werden. Die Tropen sind eine Einrichtung, bei welcher man Zinzendorfs unmittelbaren Einfluß auf die Entstehung und Entwickelung der Verfassung der Brüdergemeinde ansehen kann [1]). Sie sind entstanden aus seiner Absicht, Gläubige aller Konfessionen zu sammeln und diese Sammlung den Landeskirchen gegenüber neutral zu stellen; hier zeigt sich am deutlichsten sein Begriff von der Kirche, welche über den Konfessionen steht, und diese Einrichtung ist wohl neben der Missionsthätigkeit der einzig greifbare Erfolg von seiner philadelphischen, interkonfessionellen Gesinnung und seinem weitherzigen Christentum. Ebenso sehr aber zeigt sich auch in der Trennung der Bruderschaft der labadistischen Gemeinde von den ihrer Disziplin unterstellten andern Teilnehmern am Gottesdienste der Erfolg des einstigen Unternehmens Labadies, die Wiedergeborenen zu sondern von den Nichtwiedergebornen und durch diese Sonderung einen Sauerteig in der Kirche zu bilden, welcher die ganze Christenheit durchsäuern sollte.

Wenn auch das Streben beider Männer auf andere Bahnen geleitet wurde, als sie anfänglich sich vorgezeichnet hatten, so fanden schließlich doch die Grundideen ihres Verbesserungsplanes der Kirche in ihren Gemeinden Verwirklichung und Erfolg. Es ist nicht zu verwundern, daß sie aus diesem Grunde auch beide aus der Welt schieden mit der Gewißheit, daß Gott durch sie seine Kirche wiederaufgerichtet habe. Dieses mußte namentlich für Labadie sich aus der Beobachtung ergeben [2]): seine unmittelbare Umgebung, der Kreis seiner Herzens- und Gesinnungsgenossen, aus welchem er nur selten heraustrat, entsprach fast vollständig seinem Ideal von christlicher Frömmigkeit und christlicher Lebenspraxis. Die Mitglieder der Hausgemeinde begegneten einander in brüderlicher Liebe und herzlicher Zuneigung; dazu kam das wesentliche Moment der Gütergemeinschaft, welche die Labadisten in Herford einführten. Es ist selten ein soziales Idol so weit realisiert worden, wie die Anschauung

1) Ob Zinzendorf die Idee einer judenchristl. Trope gehabt hat, ist doch sehr fraglich; vgl. „Saat auf Hoffnung" 1890. 1. Heft. S. 49.

2) Vgl. Eucleria, S. 204 ff. 206.

Labadies, daß die echte Christengemeinde nach dem Vorbilde der ersten, der jerusalemischen Kirche, ohne persönliches Eigentum zu gestatten, die gemeinsame Sorge wie für seelisches so auch für leibliches Bedürfnis der christlichen Brüder und Schwestern verlangen müsse und daher völlige Gütergemeinschaft zu erstreben habe. In dem beschränkten Kreise der labadistischen Gemeinde ließ sich dieses um so eher durchführen, als einerseits die Bruderschaft sich immer enger zur Hausgemeinde zusammenschloß, anderseits in ihr vermögende Jungfrauen sich befanden, welche von ihrem Überfluß ihren ärmeren Glaubensgenossen, so weit sie nicht durch Arbeit das Ihrige verdienten und verdienen konnten, bereit waren, zu helfen: alle Einnahmen flossen in die von einem Vorstandsmitgliede verwaltete Gemeindekasse, aus welcher dann die notwendigen Ausgaben bestritten wurden. Die Labadisten fühlten wohl, daß diese Gütergemeinschaft der reale Boden sei, auf dem ihre Gemeinde sich gründe, und gaben sich, nachdem diese Einrichtung getroffen war, fröhlichem Herzensjubel und ausgelassener Freude hin: die Extravaganzen, die hierbei getadelt werden müssen, sind zu erklären aus der erhöhten Stimmung ihres erregten Gemütes, welches sich nunmehr unbestimmten, dafür aber auch grenzenlosen Hoffnungen für die Gemeinde hingab [1]). Auch bei den Herrnhutern finden wir wie bei den Labadisten das Bestreben, eine gemeinsame Kasse zu gründen, in welche man nach dem Beispiel der ersten Christen die überflüssigen Gelder legen konnte. Während es aus den angeführten Gründen bei den Labadisten in der Konstituierung der Gütergemeinschaft sein Ziel erreichte, konnte es bei den Anhängern Zinzendorfs nur bis zur Gründung einer Gemeindekasse gedeihen, in welche freiwillige Beiträge der Mitglieder flossen, die dann zu gemeinnützigen Zwecken verwendet wurden. Bei diesen nämlich war der Umstand maßgebend, daß einerseits die Glieder der Gemeinde alle nicht besonders begütert waren und außerdem viele den Ort wechselten, anderseits sich die Gemeindeeinrichtung bald auf viele Ortschaften

1) Vgl. G. Voet, Politica Eccl. P. III. (Diatribe de separat. et success.) nebst Appendix gegen Labadie 1671, worin dieses besonders getadelt wird.

erſtreckte, die in keinem realen Zuſammenhang miteinander ſtanden; der Hauptgrund aber iſt der, daß die Gemeinde gar nicht die Abſicht hatte, ſich abzuſchließen von der menſchlichen Geſellſchaft, während dieſes durchaus dem labadiſtiſchen Prinzipe gemäß war. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Verſchiedenheit des endlichen Erfolgs beider Gemeindeſtiftungen in ihren Entſtehungsurſachen ſuchen welche ja von der Kirchenauffaſſung der Gründer der Gemeinden abhängig ſind; doch wir dürfen auch nicht außeracht laſſen, daß die Auflöſung der labadiſtiſchen Gemeinde bei der Aufhebung des Prinzips der allgemeinen Gütergemeinſchaft 1688 beginnt und daß anderſeits die Anſtalten, welche von den Herrnhutern aus dem Gelde der Gemeindekaſſe erbaut wurden, die Wiege ihrer Lehrer und Prediger, alſo der thätigſten Förderer ihrer Ideen, wurden. Nachdem der labadiſtiſchen Gemeinde der reale Grund einer Hausgemeinſchaft durch Verteilung des gemeinſamen Vermögens genommen war, zerſtreuten ſich bald die einzelnen Glieder, und ſchließlich hörte man den Namen einer labadiſtiſchen Gemeinde nicht mehr. Der diplomatiſche Graf Zinzendorf hatte Weltkenntnis genug, nachdem nach ſeinen Intentionen eine Gemeinſchaft ſich gebildet hatte, ſie auch zu einer realen Beteiligung an dem Fortgang der Gemeinde heranzuziehen, und gründete zur Unterſtützung hilfsbedürftiger Brüder und zu gemeinnützigen Zwecken die Gemeindekaſſe. Während die Labadiſten in Gütergemeinſchaft traten, um nicht weltliche Sorgen zu haben, ſteuerten die Herrnhuter zur Gemeindekaſſe bei, damit das Reich Gottes in der Geſtalt ihrer Gemeinſchaft auf Erden verbreitet werde, wobei jeder Bruder Gelegenheit fand, ſein Intereſſe für den Fortſchritt der guten Sache zu bethätigen.

Übrigens trugen beide Gemeindeſtiftungen einen Zug an ſich, der deutlich ihre Zugehörigkeit zu der Richtung bezeugt, welche die Reformatoren, dem katholiſchen Lebensideal entgegen, eingeſchlagen hatten. Ihre Frömmigkeit hatte nicht dieſelbe Myſtik zur Baſis, welche wir in der katholiſchen Kirche finden. Während dort das Leben auf Erden keinen weiteren Zweck hat, als das Sterben herbeizuführen, der menſchliche Körper nur iſt, damit er abſterbe und die Seele freigebe, kurz die ganze Lebenspraxis aus dieſem Leben hinaus nach oben, auf ein überirdiſches Leben als das echte und

wahre weiſt, ſpricht ſich die reformatoriſche Weltanſchauung doch dahin aus, daß wir durch und in unſerem irdiſchen Leben, durch eine vom Chriſtusglauben geklärte und durchgeiſtigte Ethik, durch Achtung und Behütung unſeres Leibes als eines von Gott erſchaffenen Gefäßes unſerer Seele, geführt werden ſollen zu der Gewißheit eines ewigen Seelenlebens. Dieſe Auffaſſung war auch den beiden Gemeindeſtiftern eigen, allerdings mit der Modifikation, daß durch beſonders ſorgfältige Ausbildung des ſeeliſchen Lebens das Fleiſch abſolut unterwürfig gemacht werden könne dem göttlichen Geiſte. Hieraus folgt, daß ſie nicht etwa von den Geſchäften des gewöhnlichen Lebens nichts wiſſen wollten, ſondern vielmehr ſollten dieſe mit dem anhaltenden Bewußtſein von ihnen geführt werden, daß ſie Gottes Kinder ſeien und als ſolche auch bei den alltäglichen Geſchäften, ohne daß ſie gerade ſtets es merkten, mit Gott in Verkehr ſtünden. Wir ſehen daher ſowohl die Labadiſten wie auch beſonders die Herrnhuter als tüchtige Arbeiter, brauchbare und gewiſſenhafte Handwerker, ernſthafte Lehrer, Ärzte und Beamte geachtet und geſchätzt. Dieſe Zuwendung zum geſelligen Leben iſt für Erhaltung und Ausbreitung beider Gemeinſchaften von größter Wichtigkeit, weil ſie ſich dadurch dem Staat empfehlen und ſeinen Schutz vielfach ſich erwerben.

Neben dieſen innerlichen Ähnlichkeiten der labadiſtiſchen und zinzendorfſchen Gemeinde finden ſich auch einige kleine äußerliche Anklänge: ſo iſt es in beiden allgemein üblich, daß man ſich Bruder und Schweſter nennt, daß man dieſe in der Benennung ſchon kenntliche Bruderliebe auch in der Form der Umarmung und des Küſſens ausdrückt, daß man überhaupt ſich als Glieder einer Familie fühlt. Ferner gebrauchen beim Gottesdienſt beide Gemeinden mehr die Worte und Schriften ihrer Stifter als die Bibel, ſingen Lieder, welche zum größten Teil dem in der Liebe zum Heiland und ſeiner Erlöſungsthat entflammten Herzen ihrer Vorſteher entquollen ſind, und Labadiſten wie Herrnhuter ſprechen auch außerhalb der eigentlichen Gebetsſtunden in eigentümlichen, der beim Gottesdienſt angewendeten Redeweiſe entnommenen Ausdrücken von geiſtlichen Dingen, bleiben eigentlich in fortdauerndem Verkehr mit ihrem Heiland, in ununterbrochenem Gebet.

Für den Erfolg der Gemeindestiftung außerhalb der Muttergemeinde ist bestimmend bei Labadies wie bei Zinzendorfs Thätigkeit ihre Anschauung, daß Gott seine Kirche durch sie hier auf Erden errichtet habe und daß diese Kirche eine allgemeine, für alle Völker gültige sei. Hiermit hängt Labadies ausgesprochener Chiliasmus zusammen, der aber insofern vergeistigt ist, als er nicht die persönliche Wiederkunft Christi erwartet, sondern daß die wahre christliche Kirche allen eine gemeinsame Heimat sein wird, Juden und Heiden, welche alle dann empfangen werden von dem liebenden Jesus. Zinzendorfs Anschauung war von vornherein zu der Hoffnung angelegt, daß eine Gemeinschaft aller Menschen als Jünger Christi denkbar und zu erwarten sei. Nun ist es wunderbar — während es bei Zinzendorf natürlich und folgerichtig ist, — daß Labadie bei seinem negierenden und sich abschließenden Charakter überhaupt zu der Idee, Mission zu treiben, kommen konnte. Allerdings war auch der reformierten Kirche das Bestreben nicht fremd, den Heiden das Evangelium zu bringen, doch war diese Tendenz nicht so allgemein, daß sie Labadies Entschluß hätte hervorrufen können, Mitglieder seiner Gemeinde zur Ausbreitung seiner Kirche zu entsenden. Es scheinen äußerliche Gründe allein maßgebend gewesen zu sein, Labadisten nach Amerika zu entsenden. Die Hausgemeinde zu Waltha hatte ihre höchste Blüte gerade zu der Zeit erreicht, als ein Bruder des Fräulein von Sommelsdyk Gouverneur von Surinam wurde; er brauchte Kolonisten und wußte, daß er in den Labadisten tüchtige Arbeiter und christliche, ehrliche Ansiedler gewinnen würde. Von ihm scheint — etwas Genaues über diese Vorgänge ist nicht möglich gewesen zu erfahren — die Anregung zur Auswanderung in den fremden Weltteil ausgegangen zu sein, und sie fand bei den Labadisten günstiges Entgegenkommen, weil damals eine Überfüllung der Hausgemeinde drohte. Dabei rief man sich wieder die chiliastische Hoffnung ins Gemüt zurück und suchte gelegentlich deren Verwirklichung vorzubereiten. Gewiß ist es jedenfalls, daß 1680 Labadisten nach Surinam gingen und dort von ihren Führern der Versuch gemacht wurde, eine Ansiedelung unter den heidnischen Eingeborenen zum Zweck ihrer Gewinnung für das Christentum anzulegen. Dieser

erſte Koloniſations- und Miſſionsverſuch ſcheiterte an den Angriffen der Wilden auf die Europäer und an der daraus hervorgehenden Abneigung der Gemeindeglieder gegen eine miſſionierende Thätigkeit unter dieſem fremden Volk, mit dem ſie ſich nicht einmal verſtändigen konnten. Dazu kam noch, daß der Gouverneur von ſeinen aufrühreriſchen Soldaten ermordet wurde und ſo den Labadiſten ihr Schützer geraubt war; ſie kehrten, ohne einen Erfolg gehabt zu haben, nach Europa zurück. Die Auswanderung war zu Koloniſationszwecken ins Werk geſetzt worden, wobei der ſoziale Zweck — Erleichterung der Hausgemeinde — mitverbunden war, ja von den Labadiſten ſelbſt mit der religiöſen Abſicht dann vermengt wurde. So gewinnt dieſe erſte Emigration der Labadiſten den Anſchein eines Miſſionsverſuches, thatſächlich aber war es kein ſolcher. Labadie ſelbſt lebte zu dieſer Zeit nicht mehr, doch war ſeine Geſinnung, nach welcher die Gemeinde ins Leben gerufen war, noch in ihr herrſchend, ſo daß die Mitglieder ſich dem Beſtreben ihres eifrigen Führers in Amerika konſequenterweiſe widerſetzten, als derſelbe von ihnen verlangte, ſie ſollten ihre Frömmigkeit zu den unbekehrten Heiden tragen. Die einzige chriſtliche Kirche, die nach Anſchauung der Labadiſten in ihrer Gemeinde eine Erneuerung erfahren hatte und der ſpäter am Ende der Zeiten alles Volk angehören würde, dürfte nicht durch miſſionierende Thätigkeit ihrem Endziel genähert werden, ſondern nur dadurch, daß die Wiedergeborenen, die zu dieſer Kirche gehörigen Chriſten, ſich auf ſich allein beſchränkten und ſtrenge darauf achteten, daß ihre Gemeinſchaft rein bleibe von der Befleckung durch die Unerweckten [1]); dieſe abweiſende Haltung gegenüber dem Miſſionseifer iſt die ſtrenge Konſequenz der Separation Labadies. Eine ſpätere Unternehmung Yvons (der, wie in anderen Dingen, ſo auch hierin die ſtrenge Auffaſſung ſeines Lehrers aufzugeben begann), durch Landankauf in der engliſchen Kolonie Newyork die ſtark überfüllte Gemeinde zu Waltha zu entlaſten und durch Anſiedelung auf dem erworbenen Terrain die zahlreichen Anhänger in einer der Haus-

1) Vgl. Yvon, Essentia relig. verae, S. 54. Eucleria, S. 7. S. 163 ꝛc.

gemeinde zugute kommenden Weise der Zahl nach zu beschränken, wird wohl eher die Nebenansicht gehabt haben, Gott könne und möge durch diese neue Kolonie seiner Kirche Gläubige zuwenden. Das Prinzip der Entsendung der Labadisten ist jedoch nicht Ausbreitung des Christentums unter den Heiden, sondern die Absicht, das Häuflein der Wiedergeborenen nicht allzu sehr an einem Orte zu vermehren, damit nicht das christliche Leben, sowohl innere Frömmigkeit als auch äußere Bethätigung derselben, beunruhigt oder geschädigt würde; religiöse und ökonomische Absperrungstendenz spielten hier durcheinander und beeinflußten die Auswanderung. Die Emigranten, welche nach dem Muster und unter den Auspizien der Muttergemeinde sich zu einer eigenen Gemeinde konstituierten, traten bald mit den dort ansässigen Reformierten in Konflikt infolge der Behauptung, ihre Gemeinde sei die allein christliche, und infolge Mißachtung jener als der Nichtwiedergeborenen und Separation von ihnen. Die neue Kolonie mußte, da sie nicht wie die Muttergemeinde bewährten Ruf besaß und auch keine Geldmittel hatte, bald verkümmern; wenigstens hört man nichts davon, daß sie sich lange behauptet hat oder gar Missionserfolge aufweisen konnte.

Diese beiden Mißerfolge der Unternehmung, die Labadistische Gemeinde anderwärts zu verpflanzen, hatte der Muttergemeinde bedeutende Geldsummen gekostet und die gemeinsame Kasse arg geschädigt: Yvon sah sich teilweise hierdurch veranlaßt, das Prinzip der Gütergemeinschaft fallen zu lassen, wozu ihn auch die Erwägung führte, daß es immerhin schwierig sei, jetzt, wo sich auch Familien mit Kindern in der Gemeinde befanden, das früher leichter mögliche Ideal völliger Gleichstellung der Gemeindeglieder zu einander aufrechtzuerhalten. Zwar hielt sich auch nach dem Tode Yvons und du Lignons eine Zeit lang die Gemeinde, jedoch allmählich verschwand sie vollständig, und die einzelnen Anhänger der Labadistischen Gesinnung verloren sich als selbständige Separatisten: teils traten sie wieder in den Verband der reformierten Kirche, welcher sich Yvon wesentlich schon genähert hatte, teils schlossen sie sich verschiedenen Sekten an.

Während hier also die Unternehmung, die Gemeinde durch Ko-

lonieen zu verpflanzen, zum Untergang der Labadiſten beitrug, hatte das ähnliche Unternehmen der Herrnhuter für ſie die Folge, daß ſich das religiöſe Intereſſe der Gemeinde mehrte und dieſe ſelbſt viele Anhänger fand und ihrer Bemühung um die Bekehrung der Heiden und ihren Erfolgen hierin ſelbſt von ihren Gegnern wohlverdientes Lob erteilt werden mußte. Bei den Herrnhutern kam zu der aus der Zinzendorfſchen Gemeindeanſchauung erwachſenden Pflicht, Gläubige aller Konfeſſionen und Religion zu ſammeln, der Umſtand, daß es dem Charakter einer Emigrantengemeinde, welche Schutz ſuchte und Aufnahme fand, entſprach, ſich zu ſichern gegen die plötzlich bei der Landesregierung mögliche Tendenz, die Leute, die ſie nicht gerufen und die ſich nicht vollkommen in ihr Gefüge hineinpaſſen wollten, wieder fortzuſchicken: man mußte daher in einem Staate, in welchem man ihnen günſtiger geſinnt war und wo freiere Verfaſſungsformen ihre Eigentümlichkeiten eher geſtatteten, feſten Fuß zu faſſen und ſich durch Koloniſation die Möglichkeit eines Zufluchtsortes zu ſichern verſuchen [1]). Während aus dem Motiv der Seelenſammlung bei Zinzendorf durch ſeinen Aufenthalt in Kopenhagen, wo er Begriff und Intereſſe für Miſſionsthätigkeit unter den Heiden wiedergewann, die Idee entſtand, die Segnungen des Chriſtentums und die allumfaſſende und herzbeglückende Liebe Jeſu auch in weitere Kreiſe zu tragen, entſprang bei den Labadiſten die erſte Anregung zur Anſiedelung in Amerika durch äußere Einflüſſe, die ihrem Wunſche entgegenkamen, das geſchloſſene Ganze der Muttergemeinde durch Abſetzung von Tochtergemeinden vor Auflöſung und Schaden, welche ihr aus der Überfüllung drohten, zu bewahren. Hier ſtand das religiöſe Intereſſe erſt in zweiter Linie (wenn man überhaupt bei dem engen Zuſammenhang religiöſer und ſozialer Intereſſen ſo unterſcheiden darf); im Vordergrund ſtand die Idee, die echt chriſtliche Kirche durch materielle und ökonomiſche Bedenken und Beſchränkungen nicht zu ſchädigen. Bei den Herrnhutern trat das Beſtreben, das Evangelium hinauszutragen in das

1) Die Herrnhuter Gemeinde wurde von der Regierung einer Reviſion unterworfen, Zinzendorf ſelbſt 1736 vertrieben. Auch die Filialgemeinden wurden oft beunruhigt.

ferne Land gemäß den Intentionen ihres Vorstehers hervor; zugleich hing die Notwendigkeit, eine Gemeindestiftung nach herrnhutischem Muster auch im fernen Amerika vorzunehmen, mit den Vorstellungen der Mähren zusammen, nach welchen sie auch in der Form der sozialen Gemeinschaft der ersten christlichen Gemeinde am nächsten standen. Schon 1732 gingen die ersten Herrnhuter mit der ausgesprochenen Absicht nach St. Thomas und Grönland, dort Seelen für das Christentum zu gewinnen. Nicht blieb es dabei, daß einzelne Männer es wagten, unter Mühsalen und Entbehrungen unter den Eingeborenen zu wirken, ganze Kolonieen ließen sich nieder und machten so die, wenn auch anfangs ohne Erfolg betriebenen Versuche, christliches Leben und Frömmigkeitsbethätigung zu verbreiten. Nach anderer Richtung war gleichfalls segensreich und nicht ohne Bedeutung für die Ausbreitung der Brüderunität in Amerika Spangenbergs Thätigkeit in Pennsylvanien. Unter den dortigen Christen waren die Herrnhuter auch glücklicher, als die Labadisten in New-York gewesen waren. Pennsylvanien hatte völlige Konfessionsfreiheit, und so durften die Brüder hier auf eine feste Stätte ihrer Gemeinde rechnen, die sie unter Spangenbergs und Nitschmanns Leitung auch konstituierten. Auch die Herrnhuter zwar kamen mit den dortigen Bewohnern, den Sektierern aller Richtungen, bald in Differenzen, wie einst die Labadisten in ihrer Kolonie: während jedoch es diesen eigen war, in intoleranter Verachtung und Verwerfung der gegnerischen Richtung sich gegen die dort bestehenden Gemeinden abzuschließen, drangen jene in alle Richtungen christlicher Lebensgemeinschaft ein und öffneten ihre Gemeinde zur Aufnahme der Gläubigen, der Herzensfrommen, welche von ihnen freundlichst eingeladen wurden und denen man in vieler Beziehung entgegenkam [1]). Für die Labadisten hatte das Verlassen der Muttergemeinde die Folge, daß diese verging und verschwand, für die Herrnhuter, daß sie sicheren Boden gewannen und sich ausbreiteten.

Auch in der Behandlung und im Umgang mit europäischen Christen zeigte sich der verschiedene Charakter der Gemeinden. So-

1) Hierüber Näheres in den auch sonst interessanten „Pennsylvanischen Nachrichten von dem Reiche Christi 1742."

wohl Labadie als auch Zinzendorf traten in persönliche Beziehungen zu Sektierern und Schwärmern, welche einerseits durch ihr Auftreten gegen die Kirche in ihrer gegenwärtigen Form Labadies Sympathie und Beachtung erwirken mußten, anderseits Zinzendorf insofern wahlverwandt schienen, als sie auch die wahre christliche Lehre zu besitzen vorgaben und zugleich Anhänger für dieselbe und für ihre freie Kirchenidee zu gewinnen suchten [1]). Labadies Verhandlungen mit der Bourignon, den Quäkern und anderen eifrigen Christen, welche sich gegen die bestehende Gestalt der Kirche und Lehre wandten, führen ihn mit diesen durchaus nicht zusammen, da sie ihr hervorragendes Interesse theosophischer und vergeistigter Frömmigkeit zuwandten, er aber die Lebenspraxis und die Bethätigung innerlichen Christentums betonte. Zinzendorf dagegen suchte Inspirierte und Schwärmer aller Richtungen auf, weil er sich mit ihnen eins wußte in der Liebe zum Heiland und in dem innersten Drang des Herzens nach wahrer Frömmigkeit, und bemühte sich sehr, die so beanlagten Gemüter für seine Anschauung zu gewinnen. Dem sich in sich beschränkenden Charakter der Labadisten, wonach sie, Wert legend auf die äußerliche Bethätigung der Herzensstimmung, erst eine gründliche, durch strenge Disziplin überwachte und regierte Lebensweise vor den Augen der Wiedergeborenen sich vollziehen lassen wollten, um dann erst den für die Welt abgestorbenen Gläubigen in die Bruderschaft aufzunehmen, korrespondierte ihre abweisende Haltung gegenüber den Quäkern, die zu ihnen mit dem Zinzendorfschen Prinzip der Annäherung verwandter Richtungen kamen, und trotzdem, daß thatsächlich in ihrer methodistischen Frömmigkeit viel Ähnlichkeit mit jenen lag, ihre wiederholte Hinweisung, daß sie nichts mit diesen gemein haben wollten. Diese Beschränkung, die sie sich selbst auferlegten, war der Ausbreitung ihrer Gemeinde durchaus schädlich. Im Gegensatz zu ihnen sehen wir die Herrnhuter bemüht, die besten und warmherzigsten Christen an sich heranzuziehen und auf Grund ihrer gemeinsamen

1) Hierbei zu vgl. Gerh. Crösius, Historia Quakeriana Amsterd. 1696. S. 512 ff. (auch deutsch); und Göbel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinde. Zeitschr. f. hist. Theol. 1855.

Sehnsucht nach herzlicher, christlicher Frömmigkeit und auf Grund des Prinzips gegenseitiger Aussprache zum Zweck der Förderung christlicher Ideen und gegenseitiger Erziehung zu wahren Christen bereit, alle Konfessionen zu vereinigen in dem einzigen Bekenntnis, daß die Liebe zu Jesu und die Hingebung an ihn allein zur Seligkeit führe. Diese Weitherzigkeit inbezug auf Zugehörigkeit zu irgendeiner ausgesprochenen Lehreigentümlichkeit war es, welche den Herrnhutern die Möglichkeit gab, Seelen zu gemeinsamer Ausübung christlicher Frömmigkeit zu sammeln, und dadurch den Grund legte zu der Ausbreitung der Brüdergemeinde.

Zwar war es Zinzendorf nicht gerade angenehm, daß in Preußen die Bruderunität als besondere Kirchenbildung Anerkennung fand, mit der Modifikation, daß sie den Sekten gleich erachtet wurde, und er mußte fürchten, daß sein elastischer Gemeindebegriff durch eine feste Stellung, die ihm innerhalb des kirchlichen Lebens angewiesen wurde, wesentlich würde Einschränkung erfahren müssen. Doch ließ immerhin die Verfassung Raum genug auch für Schwärmer und Sektierer, welche sich der Kirchengemeinschaft im Sinne der erneuerten Brüderunität anschließen wollten, ebenso wie für Leute mit ausgesprochen konfessioneller Tendenz.

Diese Unterschiede im Verhalten der Labadisten und Herrnhuter gegenüber den ihnen ähnlichen Richtungen äußern sich auch darin, daß die Labadisten, welche bei ihrer verschiedenen Wanderung an den Orten, an welchen sie sich aufgehalten, Gelegenheit genug gehabt hätten, einen festen Bestand künftiger Gemeindeeinrichtung zurückzulassen, thatsächlich nur Anhänger fanden, welche einer oder der andern Lehreigentümlichkeit Labadies zustimmten oder sein Streben nach Einführung einer strengen Kirchenzucht begünstigten, nirgend aber feste Gemeinden mit Einrichtungen nach dem Muster der Hausgemeinde gründeten. In der reformierten Kirche, nicht nur der Niederlande allein, sondern auch auswärts, sind viele zu finden, welche, sei es bewußt, sei es unbewußt, Förderer labadistischer Frömmigkeit sind, eine labadistische Gemeinde hat sich aber nur um ihren Stifter bilden können und erhielt sich nur so lange, als seine disziplinarischen und separatistischen Prinzipien Geltung hatten. Als die Labadisten aufhörten, ihre schroffe, abweisende Stellung

gegenüber den Landeskirchen festzuhalten, und als sie gezwungen wurden, ihre der damaligen und überhaupt jeder sozialen Praxis widersprechende Gütergemeinschaft aufzugeben, ging auch mit den Grundsätzen Labadies seine Stiftung unter. Seine Lehre, vor allen Dingen seine Hervorhebung der Herzensfrömmigkeit und des christlichen Lebenswandels, fand noch lange nach Auflösung der Gemeinde Anklang und Verbreitung [1]).

Zinzendorfs eigentümliche Theologie war nicht ein wesentliches Verdienst und behielt auch in seiner Gemeinde nicht die Geltung, welche er ihr zugedacht hatte. Nach seinem Tode 1760, unter Spangenbergs Leitung, näherte sich die Frömmigkeit und die Lehre der Brüder entschieden der lutherischen. Die Gemeindestiftung Zinzendorfs als kirchliche Institution fand vielfach Nachahmung und Verbreitung und hat bis heute noch in ihrer Form das Gepräge bewahrt, welches der große Organisator ihr gegeben hatte. Wohin auch Zinzendorf kam, und er hielt es für seine Bestimmung von Gott, auszugehen in alle Welt, Christen zu sammeln und zu gewinnen, überall bemühte er sich, die Anschauung zu verbreiten, daß die konfessionslose, undogmatische Gemeinschaft (natürlich in gewissem einschränkendem Sinne) die echt christliche sei, welche die Bekenner aller christlichen Dogmen in sich vereinigen könne. Er schmiegte sich mit seinen Gemeindegründungsideen an an die vorherrschende Richtung und negierte nicht sowohl die Gemeindeordnung der Konfessionskirche, wie Labadie es that, sondern suchte sie zur Erreichung seiner Gemeindestiftung zu benutzen. So gründete er in Herrnhaag eine Gemeinde mit ausgesprochener Neigung zur reformierten Konfession, während die Herrnhuter sich zu Luthers Grundsätzen bekannten; in Amerika nahm die dortige Gemeinde die Angehörigen mancherlei Sekten auf, ohne den Zusammenhang mit der Muttergemeinde zu verlieren und ohne ihre Zugehörigkeit zur Brüdergemeinde zu verleugnen. — Es ist eigentümlich, daß sich diejenigen Ideen, welche Labadie als die wichtigsten hervorhob, und

---

1) Vgl. hierzu in Göbel, Christl. Leben ꝛc., seine Darstellung des Labadismus, namentlich den Schluß und dann auch die auf „Labadie" folgenden Abschnitte.

die Gedanken, welche Zinzendorf in den Vordergrund christlicher Lebensanschauung gestellt wissen wollte, nämlich hier innigste Jesusliebe; dort asketische Lebensführung, Absichten, mit denen sie ihre Konfessionskirchen auf den Höhepunkt der jerusalemischen Kirche zu erheben hofften, sich in der Weise durchaus nicht verwirklichten, sondern durch ihre Gemeindestiftungen ganz andere Prinzipien sich dauernden Wert verschafften. Die labadistische Gemeinde hatte nicht den erwarteten Erfolg, als Salz die Kirche derartig zu durchwürzen, daß Labadies Theorie praktische Verwendung fände, wohl aber gab sie Anlaß, daß sich nach seinem Vorgange noch manche mit der Kirche unzufriedene Gemüter von ihr absonderten und in den niederländischen Konventikeln Erbauung suchten. Er hatte denselben Einfluß auf die reformierte Kirche wie Spener, der sichtlich von ihm viel gelernt hat, auf die lutherische. Zinzendorfs Gemeinde entsprach auch nicht der ursprünglichen, weltumfassenden Vorstellung des Stifters von der wahren kirchlichen und christlichen Gemeinschaft; jedoch gab seine in den Vordergrund gestellte Idee einer konfessionslosen, jedenfalls das Dogma nicht zur Norm erhebenden Sammlung wahrer Christen, Gelegenheit, von der Form der starrorthodoxen Kirche abzuweichen und zu dem Reformationsprinzip zurückzukehren, auf das sich auch Zinzendorf wiederholt berief. Insofern ist er thatsächlich ein Nachfolger der Reformatoren, daß er das Christentum aus der Kirche in das Haus wieder führte und damit in der Gemeinde religiöses Interesse und aufrichtige Bethätigung warmer Herzensfrömmigkeit weckte. Dankbar wird heute dieses Verdienst Zinzendorfs auch von der Kirche anerkannt, welche die Berechtigung der Gründungen und Existenz seiner Gemeinde bestritt, und dies ist ein Zeichen, daß auch uns das Christentum nicht als Lehre, sondern als Leben gilt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Verſuch zur endgültigen Erklärung der Ellipſe in Phil. 2, 5.

Von

O. Hain,
Pfarrer in Eppſtein (Naſſau).

Die richtige Erklärung dieſes Verſes iſt bedingt durch die rechte Faſſung des *τοῦτο* und die richtige Ergänzung des im Relativſatze ausgelaſſenen Prädikats. Mit Ausnahme v. Hofmanns, welcher den Indikativ Präſ. *φρονεῖτε* ergänzt, der freilich neben dem Imperativ des demonſtrativen Hauptſatzes keinen angemeſſenen Gedanken ergiebt, weil er doch im Grunde die Geſinnung bei den Philippern als vorhanden ſetzt, zu welcher ſie im Hauptſatze aufgefordert werden, ſchwanken die Ausleger zwiſchen *ἦν* nach dem Vorgange des Syrers und der Vulgata und zwiſchen *ἐφρονήθη* (*ἐφρονεῖτο* Weiffenb.) in der Nachfolge von Erasmus und Luther. Die Ergänzung von *ἦν* iſt grammatiſch nicht zu begründen und giebt, da es nicht Kopula, ſondern Prädikatsverbum wäre, den widerſinnigen Gedanken, daß etwas in Chriſto Jeſu Seiendes, Exiſtierendes, Objekt der Chriſten geziemenden Geſinnung ſein ſollte. Bei der Ergänzung von *ἐφρονήθη* oder *ἐφρονεῖτο* will man die Ellipſe des Prädikats damit erklären, daß man an ihre Stelle eine Ellipſe des Subjekts ſetzt, denn der Relativſatz könnte doch nicht anders überſetzt werden, als: „was auch in Chriſto

Jesu gedacht wurde", und es entstünde die Frage, welche keine Spitzfindigkeit, sondern eine Forderung des vernünftigen Denkens wäre: von wem wurde denn in Christo Jesu gedacht, was nämlich Gesinnung der Philipper sein, resp. werden sollte? Jeder Versuch, diese Frage beantworten zu wollen, erhärtet die Unmöglichkeit dieser Ergänzung, die auch mit den Regeln des griechischen Sprachgebrauches nicht in Einklang zu bringen und zu begründen ist, ganz zu schweigen, daß vom Apostel den Philippern gar nicht Christi Jesu innere Gesinnung an sich zum Vorbilde vorgehalten wird, sondern sofern sie sich in den Thatsachen seines Lebenslaufes geschichtlich kundgegeben hat und aus diesen erkennbar ist. Auch heißt *φρονεῖν ἐν ὑμῖν* nicht „denken in euch, in eurer Seele", sondern „gesinnt sein gegen (unter) euch", wie aus Röm. 15, 5 erhellt, wo das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* den gleichen Gedanken ausspricht. Der Apostel Paulus hat hier nach völlig klassischem Sprachgebrauche geschrieben; die griechische Syntax ist der Schlüssel zur rechten Erklärung unserer Stelle.

τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: „Also seid unter (gegen) euch gesinnt, wie ihr es (doch) auch sein müsset in Christo Jesu."

τοῦτο geht, was zunächst gegen die Kommentatoren zu erwidern ist, auf das Vorhergehende, hier auf die V. 2—4 an die Philipper gerichteten Ermahnungen, wie es dem regelmäßigen Sprachgebrauche im Griechischen (Phil. Buttmann, Griech. Gramm., 21. Aufl. § 127) und auch dem im Neuen Testament gewöhnlichen (Alex. Buttmann, Gramm. des Neutestl. Sprachgebrauchs, S. 91 Nr. 3) entspricht, vgl. in unserm Briefe 1, 18. 19. 25; 2, 23; 3, 7. 15; 4, 8; sonst 1. Petri 2, 21; Act. 4, 11 u. v. a.

ὃ καί: *καί* hier nach gutem klassischen Gebrauche im Sinne von „auch" = „doch" (donc); denn, sagt Phil. Buttmann a. a. O. § 149, 8, im Griechischen wird *καί* in der Bedeutung „auch" oft scheinbar überflüssig eingefügt, am gewöhnlichsten nach Relativen vgl. Plato, Alc. I, 6: „(Ich gebe alle deine Fragen zu) *ἵνα καὶ εἰδῶ, ὅτι καὶ ἐρεῖς*, damit ich nur erfahre, was du

doch ſagen wirſt." Als Prädikat auch dieſes Relativſatzes iſt das des vorangegangenen demonſtrativen Hauptſatzes anzunehmen, alſo hinter *καί* der Imperativ *φρονεῖτε* zu ergänzen; denn im Griechiſchen findet ſich (nach Phil. Buttmann § 143 Anm. 3, vgl. Alex. Buttmann S. 335. 337) ſehr häufig eine ſolche Ellipſe, bei der man im Relativſatze das ganze Prädikat wegläßt, wenn im Relativſatze dasſelbe Prädikat ſtehen müßte, wie im Hauptſatze. Über den Imperativ im Relativſatze ſagt Aug. Matthiae, Ausführliche griech. Gramm., 2. Aufl. § 511, a. b. S. 973: „Der Imperativ drückt oft nicht ſowohl einen von einer beſtimmten Perſon, die Gehorſam fordern kann, ausgehenden Befehl aus, als die Angabe deſſen, was der andre ſeinen Verhältniſſen, den Umſtänden nach thun muß, weshalb der Imperativ auch in der Frage, nach Partikeln, oder dem Relativ ſteht", z. B. Herodot I, 89: *κάτισον τῶν δορυφόρων ἐπὶ πάσῃσι τῇσι πολῇσι φυλάκους οἳ λεγόντων πρὸς τοὺς ἐκφέροντας τὰ χρήματα ἀπαιρεύμενοι*, d. h. ſtelle an allen Thoren von den Lanzenträgern Wächter auf, welche denen, die da Schätze wegtragen, ſie abnehmen und zu ihnen ſagen ſollen; vgl. Dr. Curtius, Griech. Schulgrammatik, 14. Aufl. § 552, 2, der das Beiſpiel angiebt: *οὐκ ἄξιον τοῖς λόγοις μᾶλλον πιστεῦσαι ἢ τοῖς ἔργοις, ὃν ὑμεῖς σαφέστατον ἔλεγχον τοῦ ἀληθοῦς νομίσατε* (kräftiger als *χρὴ νομίσαι*): es iſt nicht recht, den Worten mehr Glauben zu ſchenken als den Thaten, die ihr für den deutlichſten Beweis der Wahrheit zu halten habt, halten müßt."

Wie dann *φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu faſſen iſt und zu erklären, zeigt das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ* 4, 2, womit zu vergleichen das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* Röm. 15, 5 und 1. Joh. 2, 6: *ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.*

Der Apoſtel zeigt demnach den Philippern, daß ſie unter oder gegen einander eine ſolche Geſinnung haben müſſen, wie er ſie V. 2—4 von ihnen erbeten hat, um ſeine Freude völlig zu machen, wenn ſie wandeln wollen in den Wegen des Herrn Jeſu, ihres Heilands, wirklich als *ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, V. 1; denn, wer

dem Herrn anhanget, der iſt ein Geiſt mit ihm, 1 Kor. 6, 17; wer aber Chriſti Geiſt nicht hat, der iſt nicht ſein, Röm. 8, 9. Wie hier Paulus an den Thatſachen des Lebenslaufes Chriſti Jeſu den Philippern, ſo zeigte der Herr Jeſus Chriſtus an der von ihm vollzogenen Handlung der Fußwaſchung ſeinen Apoſteln, in welcher Geſinnung ſie ſeine Nachfolger ſein ſollen und müſſen als ſeine Jünger, Joh. 13, 14. 15, vgl. 1 Petri 4, 1. 2. Eph. 5, 2. Bei dieſer Faſſung der Stelle kommt Bezas Wort zum vollen Recht, daß Jeſus Chriſtus iſt norma omnium virtutum, und die Forderung des Herrn, Joh. 12, 26: „Wer mir dienen will, der folge mir nach.“ So auch erſt iſt der ganze Abſchnitt II, 1—11 als ein zuſammengehörendes Ganzes klar und deutlich und die Exegeſe in voller Harmonie mit der griechiſchen Grammatik.

2.

Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.

Phil. 2, 6.

Von

Prof. L. Reiſſle in Tübingen.

Wie zu τὸ εἶναι ἴσα θεῷ Gen. 1, 5, zu citieren iſt und von einigen Auslegern und Ausgaben auch wirklich citiert wird, z. B. von Theile am Rand, aber nicht im recensus locorum V. T. in Novo, ſo iſt auch zur μορφη θεου im genannten Verſe Gen. 1, 27 (nicht 26) beizuziehen. Daß dies in keiner der mir zugänglichen Ausgaben und Erklärungen geſchieht, ſelbſt nicht von Cremer in der ausführlichen Erörterung des Wortes μορφη in den neueſten Auflagen ſeines Wörterbuchs, hat ſeinen Grund wohl darin, daß בְּצֶלֶם אֱלֹהִים von der LXX an der genannten Stelle mit κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ überſetzt — daher 2 Kor. 4, 4 ꝛc. — und in keiner Konkordanz das im Alten wie im Neuen Teſtament überhaupt ſeltene μορφη als Überſetzung des hebräiſchen צֶלֶם aufgeführt iſt. Einmal findet es ſich aber doch in dieſer Weiſe. In der 1772 erſtmals gedruckten und daher für die Exegeſe noch nicht genügend ausgebeuteten echten LXX-Überſetzung des Daniel iſt 3, 19 צֶלֶם אַנְפּוֹהִי אִשְׁתַּנִּו überſetzt: ἡ μορφὴ τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη. Die Stelle iſt um ſo intereſſanter, als an den Parallelſtellen 4, 33; 5, 6. 10; 7, 28 יו Glanz, δόξα ſteht, Theodotion regelmäßig μορφή. Μορφὴ bedeutet demnach im bibliſchen

Griechiſch die glanzvolle Geſtalt und reicht ſehr nahe an δόξα heran (Joh. 1, 14. Hebr. 1, 3); vgl. auch Matth. 17, 2 μετεμορφώθη καὶ ἔλαμψεν. Andere mögen dies und die Tragweite dieſer Beiziehung von Gen. 1 weiter verfolgen; mir muß es genügen, auf jene Danielüberſetzung hingewieſen zu haben; der, wie ich anderswo nachwies, auch Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία (= Dan. 7, 14) entnommen iſt.

Rezenſionen.

1.

Zur Lehre von der Heiligen Schrift, eine Beſprechung der Werke: D. W. Kölling, Prolegomena zur Lehre von der Theopneuſtie. Breslau 1890. — D. W. Kölling, Lehre von der Theopneuſtie. Breslau 1891. — D. A. W. Dieckhoff, Die Inſpiration und Irrtumsloſigkeit der Heiligen Schrift. Leipzig 1891. — D. W. Fr. Geß, Die Inſpiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel. Baſel 1892. Von Prof. **D. Häring** in Göttingen.

I.

Die Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift und die Inſpirationslehre ſteht im Vordergrund der gegenwärtigen theologiſchen Erörterung. Viele ſagen, und zwar von entgegengeſetzten Standpunkten aus, ſie ſei die eigentlich entſcheidende. Richtig verſtanden iſt das unleugbar. Aber nicht immer ſcheint ein deutliches Bewußtſein davon vorhanden, in welchem Sinne jener Satz wahr iſt. Ich meine, die Frage nach der Schriftautorität iſt nicht überall in ihrem tiefſten Kern verſtanden: Wie ſtehen wir zur geſchichtlichen Offenbarung? Im Grund iſt doch dies der Kampf, und der Urheber des Loſungswortes vom „garſtigen breiten Graben“ wird recht behalten gegenüber denen, die ihn irgendwo anders ſuchen; vielmehr, es wird ſich immer mehr herausſtellen, daß die, welche heutzutage über den Gegenſatz der Richtungen, über die Kluft zwi-

ſchen „poſitiver“ und „liberaler“ Theologie u. ſ. w. reden, recht und unrecht haben, je nachdem es ſich um jenen wirklichen „Graben“ handelt, daß aber viel Mißverſtändnis, Furcht, Sorge, Hoffnung uns ohne Grund bewegt, bis wir den feſten Punkt ganz klar erkannt, um den aller Streit ſich dreht. Damit ſoll natürlich nichts weniger geſagt ſein, als daß die verſchiedene Stellung zu jener formalen Grundfrage unabhängig ſei von der verſchiedenen Schätzung des Inhalts unſeres Glaubens.

Solche und ähnliche Gedanken veranlaßte die Aufforderung der verehrten Redaktion dieſer Zeitſchrift, die genannten Schriften über die Inſpiration und Theopneuſtie anzuzeigeni. Referent mußte fürchten, unvollſtändig und ungerecht zu berichten, wenn ſein Bericht nicht in eine Erinnerung an jene Grundfrage ausmündete. Doppelt iſt dies der Fall gegenüber der Schrift von Geß, die zu beſprechen mir als eine Pietätspflicht nahegebracht iſt. Liegt darin doch das letzte Werk eines Mannes vor, der, wie weit auseinandergehend die Urteile über ſeine wiſſenſchaftliche Arbeit lauten mochten, doch gewiß allenthalben den Eindruck einer chriſtlichen Perſönlichkeit hinterlaſſen, von dem zumal mancher Mitarbeiter und Leſer der „Studien und Kritiken“ nach oft recht erregendem theologiſchen Strauß perſönlich ein verſöhnendes Wort vernommen hat, das den Glauben an die communio sanctorum ſtärkte und die Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft belebte, in der nicht mehr das herbe Urteil faſt als unerläßliches Kennzeichen charaktervoller Überzeugung gelten wird. Gerade auch in dieſem Buche des Vollendeten reizt ſo vieles zum Widerſpruch oder zur verwunderten Frage, daß man leicht vergißt, wie viel Beherzigenswertes es enthält, wie unvermutet man edlem Metall begegnet, jener oft ſinnigen Betrachtung, jenem vollklingenden Ton ſchlichter, warmer Frömmigkeit und kongenialen Verſtändniſſes. Gerade aber dieſe Vorzüge werden andere allein gelten laſſen wollen und um ihretwillen ein wirkliches Eingehen auf die Haltbarkeit der Grundanſchauung das Ganze für ein maßgebendes Zeugnis jeder Theologie, der es mit Anerkennung des unverkürzten Chriſtentums Ernſt ſei, bezeichnen. Wie, wenn nun das Werk ſelbſt uns belehren ſollte, daß ſeine Abſicht, die heilige Schrift in ihrer vollen Autorität anzuerkennen und zu begründen,

auf einem anderen Wege sicherer erreicht werde? Und so sind wir abermals auf die Grundfrage zurückgewiesen, von der oben die Rede war. Dann dürfte ein Punkt der Einigung oder doch des Verständnisses mit jenen gefunden sein, die in dem Entschlafenen vor anderen „einen Schriftgelehrten zum Himmelreich gelehrt“ erblickten und die als eine stille Gemeinde von dankbaren Bibelfreunden ein Recht haben, gehört und beachtet zu werden.

Im allgemeinen betrachtet stehen die drei oben genannten Schriften in dem eigentümlichen Verhältnis, daß sie in der Reihenfolge Kölling, Dieckhoff, Geß, obwohl sämtlich energische Verteidiger der Inspiration, eine Reihenfolge von der denkbar strengsten Inspirationstheorie bis zu einer an ihr gemessen völlig häretischen darstellen, zugleich aber auch, was den Umfang der Erörterung betrifft, konzentrische Kreise, deren erster die ganze Entwickelung der Inspirationslehre, der zweite die ausgebildete altprotestantische im Verhältnis zu ihren Anfängen und zu Augustin, aber unter reichlicher Beiziehung biblischen Stoffes, der dritte nur die Aussagen der biblischen Schriftsteller selbst und den Eindruck ihrer Schriften beschreibt. So jedoch, das liegt in der Natur der Sache, daß das Absehen aller drei Schriften ein dogmatisches ist, eben die Schriftautorität. Kölling bezeugt dies ausdrücklich, indem er die weitschichtig angelegte historische Darstellung als Beleg für die in seinen kurz zuvor erschienenen Prolegomenen niedergelegte Theorie verwertet. Dieckhoff liefert mit der Darstellung unserer Alten den Beweis, daß ihre Lehre von der Verbalinspiration nicht die altkirchliche nnd nicht die ursprünglich reformatorische ist. Geß sieht in den Selbstaussagen der „Helden Gottes“ das Recht begründet, auch noch über jene kirchliche Auffassung um einen großen Schritt hinauszugehen. Unabsichtlich im ganzen, doch da und dort auch mit ausdrücklichem Hinweis, gestaltet sich denn das Verhältnis so, daß Dieckhoff sich gegen Kölling und Geß gegen Dieckhoff wendet. Darin liegt der Vorteil, daß, weil alle drei Schriften Autorität und Inspiration der Schrift energisch vertreten, die betreffenden Urteile nicht als solche abgewiesen werden können, die auf einem prinzipiell feindlichen Standpunkt begründet seien.

Dieser Vorteil ist besonders groß im Blick auf das Kölling-

ſche Buch. Keineswegs bloß die auf ſeiner letzten Seite ausgeſprochene Erwartung bindet den Berichterſtatter, daß das Recht rückhaltloſer Ausſprache von echten Männern der Wiſſenſchaft nicht nur einem Theologen liberaler Richtung reſerviert werden wolle, ſondern ebenſo einem Manne, der in der lutheriſchen Orthodoxie die reinſte und bibeltreueſte Ausprägung evangeliſcher Theologie ſieht. Es iſt vielmehr die Achtung vor dem unzweideutig hervortretenden Ernſt und der religiöſen Wärme des Verfaſſers, die es erwünſcht macht, den grundſätzlichen and durchgängigen Widerſpruch nicht nur auf das eigene Urteil zu ſtützen. Aber auch, um Dieckhoffs, wie ich meine, unwiderlegliche Widerlegung Köllings als eine begründete erſcheinen zu laſſen, wird es notwendig ſein, dieſen ſelbſt in ſeinem Gedankengang und in ſeiner eigenartigen Ausdrucksweiſe zum Wort kommen zu laſſen. Er iſt ſich bewußt, unter den Doktoren der Theologie ziemlich vereinzelt dazuſtehen, wenn er mit voller Freudigkeit die Fahne der Verbalinſpiration entfaltet (VIII). Denn eben dies, Verbalinſpiration, iſt A und O dieſer Schrift. Sie hat zwei Teile. Der exegetiſche ſoll zeigen, daß die gewiſſenhafte Wägung der Selbſtzeugniſſe der Bibel zur Verbalinſpiration förmlich hindränge; der dogmengeſchichtliche, daß die Zeiten der Erweichung jener Lehre immer Zeiten des Verfalls eingeleitet haben. Aus jenem Teil ſei nur angeführt, daß die Propheten ſich bewußt waren, unter dem dictando des Herrn zu ſtehen; auch *König* thut in dieſer Hinſicht nicht genug. Im Neuen Teſtament iſt von einer Lehre des Herrn über die Inſpiration desſelben die Rede. Er *muß* dafür geſorgt haben, daß uns ſein Selbſtzeugnis überliefert iſt, ohne von ſeiner ſouveränen Herrlichkeit etwas einzubüßen (11 f.). Daher entſteht die Frage, woher die Bekenntniſſe der Jünger vor der (die Inſpiration begründenden) Geiſtesausgießung ſtammen, und ſie wird dahin beantwortet, daß ſubſidiär die erſte Hypoſtaſe der Trinität in die Thätigkeit des *ἀποκαλυπτειν* eingetreten iſt (120). Das Wort *θεοπνευστος* iſt ein pauliniſches Neoplasma, ja eines des heiligen Geiſtes (21). Durch 1 Joh. 5 fällt ein Abglanz trinitariſcher Herrlichkeit auf das (geſchriebene) Wort Gottes; die Stelle iſt echt; Euſebius erſcheint innerlich wohl ihrer Ausmerzung fähig (60). Um die *Bedenken* zu beſeitigen, welche wenigſtens gegen

die Integrität dieſes inſpirierten Buches aus der Verſchiedenheit der Lesarten erwachſen, ſollen die beſten Kräfte ihre Lebensarbeit daranſetzen, den angefochtenen Stellen Ritterdienſte leiſten. Es wäre auf einer Art Variantentag der Ertrag dieſer Bemühungen feſtzuſtellen (— 78). Was aber Irrtümer betrifft, ſo gelten z. B. folgende Geſichtspunkte: Bezichtigt man den Herrn des Irrtums in Fragen nicht religiöſen Inhalts, ſo weiſen wir das als eine Injurie gegen ſeine Majeſtät zurück; Verſchiedenheit der Citate aus dem A. T. ſind leiſe Umformungen des autor primarius; was an wirklichen Nöten bleibt, das iſt auf dem katabatiſchen Weg und mit der himmliſchen Logik durch Einzeluntersuchungen zu löſen (ſ. u. 82). — In der dogmengeſchichtlichen Entwickelung wird die bereitwillige Anerkennung mannigfacher Stoffſammlung, einzelner treffender Bemerkungen und eines faſt nie verletzenden Urteils — das über Ritſchl iſt von Anfang (XII) bis Ende (452) ſeltſam, er bekommt das Motto Gen. 27, die Vertreter ſeiner Theologie werden bald die Alleinherrſchaft auf allen Univerſitäten haben u. ſ. w. — den peinlichen Eindruck nicht zurückhalten dürfen, daß vor lauter allgemeinen Betrachtungen, biographiſchen Notizen, Vorſchlägen und bei völlig einſeitiger Sammlung von Quellenſtellen der entſcheidende Punkt nicht heraustritt, ſondern überall, gewiß unabſichtlich, verſchleiert iſt: nämlich die weſentliche Verſchiedenheit des altkirchlichen, des lutherſchen, ja noch des Chemnitzſchen Standpunkts von dem der ausgebildeten Verbalinſpiration. Die Abſchnitte über Auguſtin, über Luther, über Chemnitz ſind auf die denkbar exakteſte Weiſe von Dieckhoff widerlegt, ohne daß irgendwo Rückſicht auf Kollings Aufſtellungen genommen wäre (ſ. u.). Ich notiere nur, daß die von erſterem mit gutem Grund genau unterſuchte Schrift Auguſtins De cons. evang. von Kolling ignoriert wird, freiere Äußerungen Auguſtins gehören eben nicht „zur Subſtanz“ ſeiner Inſpirationslehre. Bei Luther wird ausführlich gegen die Bibelreviſion gehandelt; in der Frage vom Jakobusbrief hat ſich die geiſtesmächtige lutheriſche Orthodoxie von jedem jurare in verba magistri freigehalten (189). In der pietiſtiſchen Zeit wird behauptet, Spener ſei lutheriſcher Pietiſt, Francke pietiſtiſcher Lutheraner, G. Arnold ſtecke jetzt noch vielen im Blut, die gläubig predigen,

aber in kirchenpolitiſcher Thätigkeit die wunderſamſten Bündniſſe ſchließen (289). In der neueſten Dogmengeſchichte finden ſich manche von des Verfaſſers Standort aus charakteriſtiſche Einteilungen, auch manches körnige Wort, das jeder gern unterſchreibt, z. B. von der ſtarken Mutterliebe der evangeliſchen Kirche zur Wiſſenſchaft, alles natürlich Mittel für den Zweck, die Verbalinſpiration als das Ende der Wege evangeliſcher Theologie zu erweiſen, ein Ziel, das ſelbſt von den drei Proſelyten der Gerechtigkeit, Stahl, Neander, Philippi u. a. noch nicht klar genug erkannt worden iſt. Luthardt ſpricht ſich auch nicht direkt für ſie aus, doch ſagt er nichts dagegen, während Frank es nur zu einem Gradunterſchied von Schrift- und Kirchenlehre bringt u. ſ. w. Warum Rothe nicht erwähnt wird, iſt nicht geſagt. — Im Blick auf die außerordentlich kleine Ausbeute an eigenen poſitiven Sätzen, welche der Herr Verfaſſer bei dieſem Gang durch die Geſchichte gewährt, iſt es nun aber eine Pflicht der Gerechtigkeit, auf die „Prolegomena“ zurückzugreifen, die er dem großen Buch vorausgeſchickt hat, und ohne deren „metaphyſiſche Argumente“ ihm dieſes ein „opus imperfectum“ iſt. Es ſind vier Theſen, der Niederſchlag des eigenen Seelenkampfes um Bewahrung des Kleinods der Verbalinſpiration (1). Dieſes Bekenntnis macht Hoffnung auf eine aus den Tiefen der an der Schrift gemachten Heilserfahrung geſchöpfte Darlegung der religiöſen Notwendigkeit der „Verbalinſpiration“. Je geſpannter man aber aus dieſem tiefſten Intereſſe heraus iſt, deſto enttäuſchter geht man weg. Die erſte Theſe beginnt wenigſtens mit einem auch nach meinem Dafürhalten oft unterſchätzten religiös fruchtbaren Gedanken, mit einer (chriſtlichen) Reflexion auf „Geber und Empfänger“ der Schrift. Aber nicht nur wird derſelbe ſofort ohne Motivierung in die zum mindeſten an ſolcher Stelle wenig glückliche Formel Quenſtedts gekleidet „der dreieinige Gott und der in Adam gefallene Menſch“, ſondern es wird nun in einer dem Thema ſehr fernliegenden allgemeinen Erörterung über Schleiermachers Zurückſtellung der Trinität und über das Verhältnis der göttlichen Hypoſtaſen zur Theopneuſtie geredet, um dann das Rütteln an der Schrift als crimen laesae majestatis zu bezeichnen und die Beugung unter das Wort als etwas dadurch auch

für ſtarke Geiſter Leichtes hinzuſtellen. Ebenſo wird aus der Natur des gefallenen Menſchen deduziert, daß der heilige Geiſt nicht nur auctor, ſondern dictator der Heiligen Schrift ſein muß. In ähnlicher Weiſe ſind die Gedanken der zweiten Theſe, wenn ich ſo ſagen darf, religiöſer Herkunft, aber materialiſiert; nur tritt dabei das geiſtreiche Spiel der Beziehungen noch mehr an die Stelle eines überzeugenden Beweiſes. Zwiſchen dem λογος ἐνσαρκος und γραπτος muß es Analogieen von ſolcher Importanz geben, daß dieſelben für die Geſamtkonſtruktion von entſcheidender Bedeutung ſein müſſen. Die chalcedonenſiſche Formel wird nun auf die Schrift angewandt (12). Auf dieſe Weiſe werden die zwei Prinzipien des Proteſtantismus zu wirklicher Einheit verbunden. (Dorner und J. Müller, deren Werk dadurch vollendet werden ſoll, haben wohl ungefähr gerade das Gegenteil von dieſer Art „Theopneuſtie“ im Auge gehabt.) Theſe 3 und 4 ſollen offenbar methodiſche Regeln aus der in 1 und 2 beſtimmten Anſchauung von der Schrift ableiten. Zuerſt: nicht die anabatiſche ſondern katabatiſche Methode gilt, d. h. man darf nicht (in Parallele mit den Arianern bei der Chriſtologie) fragen: wie iſt die Schrift, die ſo manche Schwierigkeiten enthält, inſpiriert? ſondern: warum enthält ſie, die doch inſpiriert iſt, ſo manche Schwierigkeiten? analog wie die orthodoxe Chriſtologie von der Gottheit aus die Menſchheit begreifen will. Dazwiſchen der anregende Satz (27): nicht das chriſtliche Bewußtſein hat feſtzuſtellen, was inſpiriert iſt, ſondern die Schrift, weil ſie inſpiriert iſt, hat das chriſtliche Bewußtſein zu regulieren. Würde doch genau gezeigt, warum, wiefern, gegen welche Gegner dieſer Satz gelte? Wie z. B. Geß dazu komme, ſeinerſeits faſt das Gegenteil zu ſagen und doch die Grundabſicht des Verfaſſers zu teilen? Sodann die letzte Theſe: wenn die Erde ihre Logik hat, ſo muß der Himmel auch ſeine Logik haben (30). Das hat Chriſtus Joh. 3, 12 bezeugt, denn dieſe Unterſcheidung geht dort nicht auf den Inhalt, ſondern auf die Form der Darbietung göttlicher Geheimniſſe. Alſo: die Diſſonanz zwiſchen dem Anſpruch auf Unfehlbarkeit, den die Schrift macht, und Spuren der Knechtsgeſtalt, die ſie an ſich trägt, iſt mit der irdiſchen Logik nicht zu löſen, man macht, wenn man dies einſieht, keine Notbrücken, ſon-

dern überläßt das pontem facere dem himmlischen pontifex (36). Man darf wohl fragen, wozu dann jener Variantentag, dem doch auch nur die irdische Logik zur Verfügung steht? Und darf man nicht in so großer Sache hinzufügen: unzählige, die mit dem Herrn Verfasser in denkbar demütiger Beugung vor der Offenbarung eins sind, wissen sich dankbar auch dafür, daß sie die Stellung nicht durch solche Sätze über die Schrift erkaufen müssen? — —

Der Glaube steht und fällt mit der göttlichen Autorität der Schrift, und diese setzt Inspiration voraus, beginnt Dieckhoff. Aber mit der richtig verstandenen Irrtumslosigkeit nnd mit der richtig verstandenen Inspiration. Nicht mit der unserer altprotestantischen Dogmatiker: diese ist unmöglich, denn sie streitet mit der Beschaffenheit der Schrift. Sie aufzugeben ist aber auch nicht unkirchlich, denn sie ist weder die der alten Kirche noch der Reformatoren. Mit wenigen sicheren Strichen charakterisiert nun Dieckhoff die Lehre Quenstedts und Calovs, wobei (5 f.) interessante Citate des letzteren aus römischen Theologen gegeben werden, und wobei treffend gezeigt wird, wie man an der Lehre unserer Alten nicht nur einige „Härten" abdingen kann, denn sie sind Konsequenzen. Dann folgt der eingehende Nachweis für jenen zweiten Satz: jene „kirchliche" Lehre ist nicht „die kirchliche", und zwar so, daß hierbei ganz von selbst der erste Satz mitbewiesen wird: sie ist gegen die Bibel. Denn indem Augustins und Luthers und Chemnitz' Urteile über die unvereinbaren Stellen der Bibel mitgeteilt werden, erhellt, daß sie unvereinbar sind, auf die einfachste, auch den Bedenklichen überzeugendste Weise. Es kann hier nicht Aufgabe sein, im einzelnen dem Gang der schönen Schrift zu folgen. Sofort bei Augustin ist es gewiß ein glücklicher Griff, daß De cons. evang. eingehend analysiert wird; man ist dankbar, nicht wieder nur die bekannten „freieren und positiven" Aussagen Augustins zu vernehmen, sondern die methodischen Regeln kennen zu lernen, nach denen er Harmonistik getrieben und eben doch gar nicht die eines Quenstedt und Calov; man vertieft sich gerne in den Nachweis, wie die entgegengesetzten Urteile Augustins orientiert sind; man lernt bekannte Worte wie dictante capite viel tiefer verstehen. Bei Luther dürfte die „freiere" Seite wohl energischer

betont werden, z. B. die Stelle vom „Heu, Stroh" ꝛc. (Erl. Ausg. 63, 379) gehört doch wohl „direkt" zur Sache. Aber auch hier wie viel Lehrreiches, namentlich die Darlegung des Verhältnisses zu dem vorher besprochenen Augustin. Darauf der Nachweis: Chemnitz, Leyser, Gerhard schließen sich wieder enger an Augustin an und bleiben in demselben Maß hinter Luther zurück; ja die Verwendung der Begriffe anticipatio und recapitulatio nähert sich schon der Position Quenstedts. Das alles im einzelnen nachzulesen ist für jeden, der nicht sich genügen lassen will, orthodoxe oder liberale Phrasen über die „kirchliche Inspirationslehre" zu machen, im höchsten Maß interessant; interessant besonders auch, sich zu überzeugen, an welchen Verschiedenheiten der evangelischen Berichte von Augustin bis Calov die Harmonistik sich gemüht, ehe es eine historische Kritik gab. Es ist doch ein stattlicher Catalogus testium veritatis für das Recht dieser viel gepriesenen und viel geschmähten Wissenschaft, und es dünkt mir, ihr Recht würde zumal unseren Kommilitonen hier auf eine viel anschaulichere Weise deutlich, als wenn sie nur eine Fülle schon selbstverständlicher Ergebnisse kennen lernen. Man vgl. z. B. S. 56 die Versuche mit den Berichten über die Tempelreinigung. — Dieckhoff schließt (97) mit den Worten die geschichtliche Darstellung: man hat die Schrift gegen sich, wenn man sie unter die Forderung absoluter Irrtumslosigkeit stellt, wie sie mit der absoluten Fassung der Inspiration gegeben war, und diese war auch nicht die der Kirche. Aber dafür stimmt auch kein berechtigtes Interesse des Glaubens. Und wie bestimmt nun er selbst Irrtumslosigkeit und Inspiration? Gewiß mit Recht legt er den Nachdruck auf die erstere. Er lehnt sogar eine psychologische Erörterung der letzteren ab (100) und verlangt nur, daß der Zweck der (nachher zu besprechenden) Irrtumslosigkeit nicht durch die Selbstthätigkeit der Schriftsteller durchkreuzt werde. So ist man etwas überrascht, ohne weitere Begründung zu lesen, daß der außerordentliche Beistand Gottes bei Ausrichtung des den Aposteln befohlenen Werkes das inspirierende Wirken Gottes bei ihrem Reden und Schreiben einschließe, aber als etwas Besonderes. Dieses Verhältnis des schon außerordentlichen Beistandes und des inspirierenden Wirkens müßte doch genauer bestimmt werden, wenn

die Unterscheidung einen Wert haben, die Forderung jenes Beistandes nicht ein leerer Gedanke bleiben soll. Doch, wie gesagt, der Nachdruck liegt auf der Irrtumslosigkeit der Schrift. Hier lautet der oberste Grundsatz: das Unsichere wird nur soweit ausgeschlossen sein, als der Zweck Gottes es fordert. Klare Differenzen sind also eben ein Beweis, daß es sich um Dinge handelt, die für den Heilszweck unbedeutend sind, z. B. in der Versuchungsgeschichte. Aber wo ist die Grenzlinie des zulässigen Irrtums, ist nicht doch dem subjektiven Ermessen die Entscheidung ausgeliefert? Und gilt nicht dasselbe auch wegen der Erklärung selbst einstimmig berichteter Worte oder Geschichten? Dieckhoff beruhigt: von dem allem wird die Erfassung der Heilswahrheit nach der Analogie des Glaubens (106), und zwar nicht des subjektiven, sondern des objektiven Glaubens nicht berührt; durch sich selbst stellt die Schrift die Wahrheit für den Glauben fest. — An dieser Stelle hierzu nur eine Frage: ist dieses „durch sich selbst" streng zu nehmen, gelten nur die Regeln grammatisch-historischer Auslegung? Das einzige Beispiel, das Dieckhoff anführt, die lutherische Abendmahlslehre, giebt die Antwort: der „objektive" Glaube ist der Glaube der Kirche. Denn welcher Vertreter der lutherischen Abendmahlslehre kann angesichts der Geschichte der Exegese der Einsetzungsworte gerade in seiner Kirche Luthers „Gefangensein im Worte" ebenso auf sich anwenden?

Kurz, die dogmengeschichtliche Monographie weckt in ihrer dogmatischen Spitze neue Fragen. Mancher wird gerade hierüber vertrauend von Geß Auskunft hoffen, zumal dieser im Vorwort seine Absicht als eine neue kennzeichnet. Doch um der ganzen Eigenart der Schrift willen ist hier das Referat von den daran sich knüpfenden Erörterungen streng zu scheiden. Nicht Darstellung und Beurteilung irgendeiner Inspirationslehre will Geß geben, sondern die Aussagen der biblischen Autoren belauschen, um aus diesem zuverlässigsten Zeugnis Fingerzeige für eine der Sache entsprechende Vorstellung von der Inspiration zu gewinnen. In Betracht zu ziehen sind hierbei: Jesu Verheißungen an seine Jünger und sein Verhalten zu den Schriften des Alten Testaments; dann die Andeutungen der betreffenden Männer über sich selbst, ihre Aufgabe und deren Ausführung; endlich der Gehalt

der betreffenden Persönlichkeiten und ihrer Schriften. Alles aber, und das ist für das ganze Buch wohl im Auge zu behalten, wird nur von dem Geistesverwandten richtig aufgefaßt werden. Man könnte das Wort vom Geistlichen, der alles richtet, im Sinn des Verfassers zum Motto machen. Gerade ihm aber, dem Geistesmenschen, der als solcher geradsinnig denkt, ist im voraus, eben durch die rechte Vertrautheit mit der Schrift, ein Zweifaches klar, wenn er jenen dreifaltigen Stoff untersucht. Einmal: der Geist Gottes kann unmöglich direkter Urheber alles einzelnen sein; es ist ebenso unehrerbietig als durch eindringendes Studium ausgeschlossen, so etwas zu denken. Sodann: die Rechtfertigung einer solchen Vorstellung durch das Postulat, Gott müsse doch für ein unfehlbares Zeugnis der Wahrheit gesorgt haben, ist gleichwertig mit der Prätension, wissen zu wollen, wie Gott uns, seine Kinder, führen müsse (eine ergreifende Ausführung). Das alles erläutert zugleich die Vorliebe für den schon im Titel gebrauchten Ausdruck „Helden Gottes". Die Person will die Person erfassen. Diese im Vorwort (S. XI) entwickelten Grundsätze werden nun auf einem langen Gang durch die Schrift angewendet und so auf induktivem Weg die Ergebnisse gewonnen, die im letzten Buch zusammengestellt werden. Und zwar bewegt sich die Untersuchung vom Ziel aus nach rückwärts zu den Anfängen in folgender Ordnung: was ist aus den neutestamentlichen Schriften inbetreff der Inspiriertheit der neutestamentlichen Helden Gottes zu ersehen? Was aus Christi und der neutestamentlichen Schriftsteller Beurteilung der alttestamentlichen? Was inbetreff dieser aus dem Alten Testament selbst? Sinnreich geht aber jener ersten Untersuchung voran ein Buch, über die Kluft zwischen der nachapostolischen Litteratur und dem Neuen Testament. Ist darin auch viel Disputables, so wird man doch Recht und Pflicht, diese Litteratur einmal ausschließlich unter dem bezeichneten Gesichtspunkt durchzunehmen, gern anerkennen, und anregend sind so zugespitzte Zusammenfassungen wie die: „es fehlt die apostolische Erkenntnis von der Tiefe der Liebe Gottes gegen uns, wie unseres Verpflichtetseins gegen Gott", das „vollkommen" im Sinn von Matth. 5 ist nicht mehr erkannt; oder der Vorschlag, eine Perikopensammlung aus den apostolischen Vätern zu versuchen.

Ob nicht dieser Abschnitt ohne einzelne sehr kritische Bemerkungen gegen „die Kritiker“ (71) diese geneigter machen würde, das Berechtigte an der sachlichen Kritik anzuerkennen? — Das zweite Buch (s. o.) beginnt mit Besprechung der Verheißungen Jesu Matth. 10 und Joh. 14—16. Diese „besondere“ Inspiriertheit nehmen aber nicht alle neutestamentlichen Schriftsteller in Anspruch, nicht Lukas, Hebräerbrief, Judas und Jakobus. Dazu stimmt bei diesen der Inhalt, des Judas naives Zutrauen zum Henochbuch u. s. w. Paulus aber weiß sich inspiriert im besonderen, hohen Sinn (100 ff.), ohne das aber von seinen Schriften als solchen zu behaupten, in denen auch Temporäres und Irrtümliches anzuerkennen ist, wie Naherwartung der Parusie (gegen Beck). Nur auf die Heilswahrheit geht jene Inspiration. Bei Johannes macht Geß besonders starken Gebrauch von jener Pflicht, sich hineinzudenken in die Lage der Männer Gottes. Er versucht das Evangelium zu begreifen auf Grund des Verhältnisses zu Jesus. In den Sendschreiben der Apokalypse aber ist Johannes nur die schreibende Hand, während sonst gerade in der Apokalypse manches Blätterwerk ist, das zu Boden fällt, wenn die Frucht reift (119). Über Konzentration und Aktivität im Offenbarungsempfang ist hierbei die Rede. Sehr günstig lautet das Urteil über die Petrusbriefe wegen ihrer fein nachempfundenen erbaulichen Kraft, doch auch nicht undeutlich wegen ihres Verfassers. Mit am auffallendsten wird nicht wenigen die Bezeichnung der jetzt üblichen Behandlung der synoptischen Quellenfrage als „Albernheit“ (125 f.) erscheinen. — Inbetreff des Alten Testaments (s. o. über den Gedankengang) ist Jesu Urteil über dasselbe maßgebend, wichtig das der neutestamentlichen Schriftsteller je nach Maßgabe ihrer eigenen Erleuchtung. Joh. 5, 45; 10, 35 gilt nicht von den einzelnen Worten des Gesetzes und der „Schrift“ überhaupt, sondern von dem innersten Sinn des Alten Testaments, wie er durch die Vollendung der Offenbarung erkennbar geworden. Wenn hierbei einzelne Bestimmungen des Gesetzes (136) geradezu als „Irrtum“ bezeichnet werden, so überrascht (141 ff.) das auch im Ton sehr lebhafte Urteil über „den modernen Versuch, das Gesetz des Mose zu einem Gesetz des Esra zu machen“; er ist gegen jenes Herrenwort Joh. 10, 35 und Joh. 1, 17. Die darin

gegebene Charakteristik des Alten Bundes als Gesetzesbundes treffe nicht zu, wenn Esra solche Bedeutung zugeschrieben werde u. s. w. Aus der Besprechung der anderen neutestamentlichen Aussagen über das Alte Testament hebe ich hervor, daß 2 Tim. 3, 16 („gottausatmend") nichts über Irrtumslosigkeit aussagen soll. Viel Treffendes enthält der Abschnitt über die Citate aus dem Alten Testament, vielleicht befreit hier Geß manchen von unwahren Künstlichkeiten, der anderer Zusprache unzugänglich ist; man vgl. besonders das (156) von den Hebräerbrief Gesagte. So wird man denn auch gerne sich etwas von den inkorrekten großen Entdeckern und den korrekten mageren Schulmeistern sagen lassen (158). — Der Raum verbietet, auf den längsten Abschnitt, die Aussagen der alttestamentlichen Helden und ihrer Schriften über Inspiration, genauer einzugehen. Vielfach gestaltet sich auch hier die Ausführung zu einer Art Bibelkunde der betreffenden Schriften in sehr losem Zusammenhang mit dem eigentlichen Thema des Buches. Daß dabei im einzelnen Geß' eigenartige Gabe mannigfach zu ihrem Rechte kommt, braucht nicht hervorgehoben zu werden; aber auch deren Freunde werden jenes Bedenken zugestehen. Sehr strenge Urteile über Esther und Chronik beginnen das Buch (168 ff.): „Von der Durchdrungenheit vom Gottesgeist keine Spuren." „In den Psalmen", sagt Geß, „wird der grelle Unterschied inbetreff der geistlichen Kraft durch die fromme Praxis anerkannt, auch wo die Theorie dagegen ist. Die direkt in der Geschichte Jesu auftretenden Züge aus Ps. 22 sind nicht inspiriert, das wäre eine erstaunliche Inspiration, und sie hätte doch nur Nebendinge getroffen, die Hauptsache verfehlt. Nein, Gott hat es so zur Stärkung des schwachen Glaubens gelenkt" (175). Das einige Beispiele aus dem allgemeinen Abschnitt, der vorangeht. Der Gang im einzelnen ist auch hier der von den spätesten Büchern bezw. Zeiten zu den ältesten. Johannes in seinem Verhältnis zu Maleachi beginnt. Bei Deuterojesaja und Jeremia ist sowohl „durchwaltet werden von Gottes Geist" als wirkliche „Inspiration" anzuerkennen, diese doch nicht ohne „Schwanken und Verdunkelungen" (s. 200—249). (Die hier wieder eingeflochtene Polemik gegen „die abendländischen Schulmeister" wird als eine ungerechte auch der anerkennen müssen,

der Geß' Ausführungen weiterhin teilen könnte als der Berichterstatter; leugnen denn die offenbar gemeinten Kritiker die „Realität" der Berufung des Jesaja ausnahmslos und nicht vielmehr nur die, die überhaupt aus allgemeinen Gründen ihrer Weltanschauung dagegen sein müssen?) In Psalm 2 und 45 sieht Geß direkt messianische Weissagungen. „Das aus Jesu Wort entnommene Vorurteil über Ps. 110 ist ein vernünftiges." Bei der klaren Erkenntnis der Idee des Buches Jona würde man gern ein Wort über die Historicität erfahren. Über Inspiration im Unterschied von Theophanie, wie die Ausführungen 300 ff. es nahelegen würden, ist in der Kürze besser ein Wort zu sagen, wenn sogleich die Ergebnisse des letzten Buchs charakterisiert werden sollen. Erwähnt sei nur noch, daß auch wieder bei den einzelnen Psalmen, ähnlich wie oben bei den Propheten, unterschieden wird „im Geist" und „inspiriert", z. B. Ps. 51 und 32. Endlich das Urteil über Daniel 354 f.: wir würden uns des Buches herzlicher freuen, wenn der Verfasser sich dieses (frommen) Truges, der Zurückdatierung, enthalten hätte. Gott heiligt sich in unheiligen Menschen; im Neuen Testament aber (z. B. 2 Petr.) wäre eine solche Unwahrheit etwas anderes. — In den „Ergebnissen" (376—438) handelt Geß zuerst von der Form der Offenbarung. Theophanie und Inspiration sind ihm nicht zwei sich ergänzende Momente wie bei Rothe Manifestation und Inspiration, sondern zwei Stufen, das „Erscheinen Gottes im körperlichen Element" mit „körperlichen Worten" gehört der ältesten Zeit an und entspricht ihren Bedürfnissen. Von der religiösen Psychologie der Inspiration sodann (zunächst des Alten Testaments), wenn ich so zusammenfassen darf, handelt der dritte Abschnitt nach summarischer Angabe ihres Inhalts: von der ethischen Bedingtheit, Wahrung der natürlichen Kräfte, Belebung der Freiheit, Herablassung Gottes an die jeweilige Fassungskraft. Dann von ihren Graden (392 ff.): völlig neue Erkenntnisse, neues Verständnis des Vorhandenen, neue Gedanken, aber in subjektiv beschränkter Fassung, besonders tiefe Erfassung des schon gegebenen Besitzes (vgl. oben bei Propheten und Psalmen das Vom-Geist-berührt-, durchwaltet-, inspiriert-sein). Darauf folgen die Erkenntniszeichen unmittelbarer Gewißheit, mit einem Ausfall gegen

Ritschl. All dies läßt es begreiflich erscheinen, wenn für Geß die Quenstedtsche Fassung der Inspiration gegen Verstand und Ehrerbietung vor Gott ist. Hervorzuheben ist weiter die leider wieder mit unerfreulicher Polemik versehene Darlegung über die Bedeutung des Alten Testaments, gerade wie es ist, mitsamt den „Fehlern", zur Erziehung des Weltheilandes. Die Besprechung der neutestamentlichen Offenbarung beginnt mit der Fleischwerdung im Verhältnis zur Theophanie; dadurch ist nun auch eine höhere Stufe von Inspiration ermöglicht; die eines Johannes, Petrus, Paulus wird mit der prophetischen verglichen. Unterschiede (s. o.) und Irrtümer werden auch hier anerkannt; aber was sie selbst als inspiriert bezeichnen oder was überhaupt auf den Hauptinhalt des Evangeliums sich bezieht, ist auszunehmen, und dies wird auf Christologie und Eschatologie angewandt. Noch folgen Analogieen dieser religiösen Inspiration 423 ff. und eine Ausführung über das Verhältnis von Schrift und Wort Gottes. Den Schluß macht ein Abschnitt über „die Echos des Gotteswords in der Schrift selbst" (z. B. 1 Tim. 3, 16) und in der Kirche. Luthers Wort kann dem Inhalt nach „im Vollsinn Gottes Wort" sein, Arnolds „So führst du doch" übertrifft an Wirkungskraft manche Psalmen. Aber es ist das alles nur ein tieferes Verständnis der vollendeten Offenbarung, nicht eine neue Offenbarung.

II.

„Offenbarung." Wie ein versöhnender Schluß klingt das Wort am Ende des Geßschen Buchs. Je pietätsvoller man dem vollendeten Verfasser gegenüber steht, desto wehmütiger fast, möchte ich sagen, wird es berühren, daß jener Begriff nirgend bestimmt und als der leitende für die ganze Untersuchung verwertet wird. An das Sinnreiche, Feingefühlte, was das Buch bietet, sei nicht wieder erinnert, die Übersicht wird nicht den Vorwurf gestatten, daß sie von fremdem Parteistandpunkt entworfen sei. Aber kann man sich verhehlen, daß auch das Beste so vielfach unvermittelt, zufällig, unbewiesen, subjektivistisch erscheint, weil es nicht, wäre es auch nur mit wenigen Strichen, mit kurzen Lehnsätzen in den Zusammenhang einer prinzipiellen Gesamtauffassung vom Christentum einge-

ordnet ist? Man könnte dagegen einwenden, der Verfasser begrenze ausdrücklich seine Untersuchung auf das wenig Angebaute, bezeichne es als das Neue, daß er versuche, das Bewußtsein der biblischen „Helden" aus ihren eigenen Zeugnissen zu beleuchten, wie zu Anfang gezeigt ist. Gewiß liegt hier eine Aufgabe. Aber ist sie nicht sofort vom Verfasser ins völlig Unbestimmte erweitert, wenn er nur, sobald es an die einzelnen Schriften geht, aus dem religiösen Eindruck argumentiert, den sie hervorgerufen? Das ist nun freilich eine deutliche Verwechslung zwischen „Inspiration" im strengen Wortsinne (s. u.), d. h. zwischen der Lehre vom Ursprung der Schrift, und der von ihrer religiösen Bedeutung, weil Einzigartigkeit. Aber wenn man auch dies, weil es in der That nie umgangen werden darf, wenn auch in anderem Zusammenhang, rechtfertigen wollte — woher das Recht, ohne irgendeinen sichern Maßstab diese Schriften auf ihren religiösen Wert zu prüfen? Wer von Herzen wünscht, daß so manches von Geß gehobene Goldkorn der Exegese nicht verloren gehe, muß es am meisten bedauern, daß er so wenig gethan, seine exegetische Methode vor dem Verdacht großer Willkür zu schützen? Wer im Ernste mit ihm an das ewige Recht des paulinischen Wortes „vom geistlich Richten" glaubt, muß es am lebhaftesten vermissen, daß er uns ohne Anleitung läßt, dasselbe von unbegründeter Meinung zu unterscheiden. Schon beginnt sich denn auch zu zeigen, daß unter den Anhängern von Geß dem einen dies, dem andern ein anderes Urteil „viel zu weit geht" und „bedauernswert" erscheint, nicht so wie es überhaupt bei religiösen Dingen nicht anders sein kann, sondern weil öfter als billig das „es kann nicht anders sein" und das „es muß" an die Stelle des Beweises tritt. — Die unausbleibliche Folge eines solchen Verfahrens aber ist, daß die Offenbarung, an deren Anerkennung Geß doch alles liegt, bei denen, die nicht irgendwie schon einen bestimmten Standpunkt gewonnen, selbst zu einer unbestimmten schwankenden Größe wird. Was hält ab, über den Petrusbrief zu urteilen, wie Geß über andere Stücke des Neuen Testaments urteilt? Warum soll die Eschatologie des Apostels Paulus maßgebendere Bedeutung haben als andere Ausführungen, die er preisgiebt? Nun bieten sich ja andere Führer an, die diesen Mangel

erkennen und die „Analogie des objektiven Glaubens“ zur Richtschnur für die Beurteilung des einzelnen in der Schrift machen, wie wir es oben bei Dieckhoff hörten. Wer aber diesen Weg nicht zu gehen vermag, weil er den Grundsatz der evangelischen Kirche, daß die Schrift sich selbst auslegen soll, auch gegen die Dogmatik des 17. Jahrhunderts glaubt aufrecht halten zu sollen, ist der nicht bei Geß so ganz alles Haltes beraubt, daß er momentan sogar Kölling verstehen kann mit seiner Deutung der Irrtumslosigkeit und darum weiterhin der Inspiration der Schrift? Allerdings nur, um sofort sich zu erinnern, daß er von Dieckhoff und Geß einstimmig ist belehrt worden, wie „unmöglich“ und „unehrerbietig“ eine solche Annahme sei, und überdies, daß Kölling thatsächlich und notwendig in der inspirierten Schrift nichts als die Belegstellen für die orthodoxe Dogmatik sieht oder genauer für diejenige Umbildung derselben, die er für orthodox hält. Thatsächlich, das geht aus dem Obigen zur Genüge hervor. Notwendig, denn es hat noch niemand gezeigt, wie man ein „inspiriertes“ Buch (in Köllings Sinn) zuverlässig soll verstehen können. Die grammatisch-historische Auslegung scheint einerseits nötig, weil dieses „inspirierte Buch“ nicht eindeutig verstanden wird; und anderseits verhängnisvoll, sie zerstört die Voraussetzung. Soll man „inspirierte Exegese“ verlangen? Das geht doch in der evangelischen Kirche nicht an. Also muß man eben einen schon feststehenden Maßstab zur Erklärung anwenden, Kölling den der kirchlichen Dogmatik. Auf diesen ziellosen Wegen erinnert man sich an das Schlußwort von Geß: alles Beste in der kirchlichen Entwickelung ist nicht neue Offenbarung, sondern Verständnis der Offenbarung, fragt verwundert, warum dieser Begriff wie ein der Erörterung nicht bedürftiger hier am Schluß auftrete, und vermutet, alles, was man vermißt, sei wohl in diesem Mangel begründet. Denn auch der treueste Genosse von Geß wird nicht einwenden, es sei ja von Offenbarung die Rede, da wo (s. o.) von Theophanie und Inspiration der Propheten, von Fleischwerdung des Wortes und von apostolischer Erleuchtung die Rede gewesen. Wir kommen ja eben von der schwankenden unbestimmten Verwertung dieser Worte her, von den Ausführungen, daß hier Inspiration vorliege und dort

nicht, wo keinerlei objektives Kriterium weder für noch gegen angegeben ist.

Wenn nun über diesen entscheidenden Punkt noch einiges gesagt werden soll, so geschieht es nicht sowohl in der Meinung, einen neuen Gedanken auszuführen, als in der Hoffnung, durch schlichte Ordnung der Gedanken, die viele bewegen, vielleicht ein wenig etwas zur gegenseitigen Verständigung beizutragen. Zu diesem Zweck vor allem ein paar Bemerkungen über das Verständnis der in unserer Frage so oft gebrauchten Begriffe: Irrtumslosigkeit und Inspiration der Schrift. Unter den genannten Schriften dünkt mir der Sprachgebrauch in dieser Beziehung genau nur bei Dieckhoff innegehalten; viele Verwirrung wird aber dadurch gepflegt, daß man Inspiration oder Theopneustie nicht streng als Urteil über die Entstehung dieser als einzigartig betrachteten Schriften versteht. Freilich haben schon unsere Alten nicht immer deutlich geschieden, aber im Grunde doch keiner Verwechselung sich schuldig gemacht. Auch in andern neuern Darstellungen als den oben genannten, deren Inhalt besonders verdienstlich ist, fehlt es nicht an ungenauem Gebrauch des Wortes Inspiration; es bezeichnet manchmal den religiösen Inhalt und Wert, die Kraft der Heiligen Schrift, ihre Fähigkeit, sich an den Herzen zu erproben, den Eindruck einzigartiger Geisteserfülltheit zu wecken, ungefähr also, was die Alten die autoritas causativa der Schrift nannten und mit dem Testimonium Spiritus Sancti kombinierten. So richtig und wichtig die Thatsache ist, die man meint, so bedenklich ist es, dies Inspiration zu nennen, wenn doch andere dabei, und mit mehr Recht auf Grund der Geschichte des Wortes, dabei an den Ursprung dieser Schriften denken. Sobald man aber streng das Wort Inspiration in seinem eigentlichen Sinne faßt, so bald ist klar, daß die Frage nach der Inspiration jedenfalls eine Frage zweiten Ranges, vielleicht interessant für das christliche Nachdenken, aber sehr untergeordnet für den christlichen Glauben ist, daß dagegen die Frage der Irrtumslosigkeit ein und alles ist. Und zwar dürfte dieselbe in folgender Zerlegung in ihre Bestandteile am deutlichsten sein. Giebt es überhaupt einen zureichenden Grund, heilige Schriften mit dem

Attribut der Irrtumslosigkeit zu fordern, und genauer in welchem Sinne ist diese Irrtumslosigkeit zu verstehen? Unmittelbar reiht sich daran die andere Frage: haben wir zureichende Gründe, irgendwelche Schriften als solche zu betrachten, speziell die überlieferungsmäßig dafür gehaltenen in diesem Anspruch zu schützen? und genauer, kommt ihnen diese Irrtumslosigkeit in gleichem Maße oder in welcher abgestreiften Weise zu?

Die Antwort auf die erste Frage und zunächst auf ihre erste Hälfte — ich wiederhole, nur unter dem oben bezeichneten Gesichtspunkt — muß unmittelbar an dem Punkt anknüpfen, der zu Anfang dieser ganzen Besprechung (s. o. Anfang von I) und wieder soeben (s. Anfang von II) als der entscheidende bezeichnet würde. Es gilt in Erinnerung zu bringen, daß man von der Bedeutung der Schrift nicht reden kann, ohne von der der Offenbarung zu reden, vielmehr daß mit der Ansicht über diese die über jene schon gegeben ist. Man kann das selbstverständlich nennen. Gewiß, aber man wird zugeben müssen, daß dies Selbstverständliche in den Verhandlungen der jüngsten Zeit machmal allzu sehr vergessen wurde. Für autoritative Schriften, für irgendwelche, wie immer nachher zu bestimmende Irrtumslosigkeit der „Heiligen Schrift" kann nur eintreten, wer die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung in einem bestimmten, weittragenden Sinn anerkennt; aber jeder, der dies thut, muß auch jenes thun. Im Augenblick dürfte die erste These weniger auf Widerspruch stoßen als die zweite; sie sind aber beide gleich richtig und wichtig. Es muß jedoch zum Verständnis beider wenigstens eine Art von Lehnsatz aus der Apologetik oder dogmatischen Prinzipienlehre eingefügt werden.

Im Grunde herrscht darüber Einverständnis — wo nur Schleiermacher wirksam ist, und wo wäre dies nicht der Fall? — daß ein Beweis für die Wahrheit des Christentums nicht unternommen werden kann mit dem Zweck, christlichen Glauben im evangelischen Sinne des Wortes zu erzeugen, sondern immer nur, denselben, wenn er auf ganz anderem Weg entstanden ist, gegenüber den von fremden Lebensanschauungen aus gemachten Einwänden zu rechtfertigen, sei es um die Einheit seines Bewußtseins dem

Gläubigen selbst zu sichern, sei es um Anknüpfungspunkte im Bewußtsein der Gegner zu finden. Damit ist auch über die Art jedes möglichen Beweises im allgemeinen entschieden; ausgeschlossen ist jeder Beweis aus zwingenden Thatsachen, deren Anerkennung man nur um den Preis verweigern könnte, daß man auf den Anspruch eines gesundsinnigen Menschen verzichtete. Nur um eine Analyse der Glaubenserfahrung selbst, die als Thatsache schon vorausgesetzt ist, kann es sich handeln, wodurch ihr guter Grund deutlich gemacht wird. Allerdings macht sich sofort hier ein wesentlicher Unterschied der Standpunkte geltend. Den einen scheint es selbstverständlich, daß, wie einzigartig, wie „gottgewirkt" immer die christliche Heilserfahrung sein mag, jene Rechtfertigung nur möglich ist, indem irgendwelche Anknüpfungspunkte im natürlichen, noch nicht christlichen Bewußtsein gesucht werden. Die andern sehen dadurch, daß man den Wert des christlichen Heilsgutes durch Vergleichung mit andern möglichen und wirklichen Werten feststellt, daß man die Bedeutung der Geschichte (Jesu) für das Zutrauen zu seiner objektiven Wirklichkeit und daß man endlich diese ganze christliche Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Wissen untersucht, die Unmittelbarkeit des christlichen Erlebens geschädigt. Darüber ist hier nicht zu urteilen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß alles Folgende nur unter Voraussetzung des ersten Standpunkts gilt, aber auch, daß es wohl noch nie gelungen ist, denselben dadurch, daß man sein Recht leugnet, irgendwie zu widerlegen, da das ihm zugrunde liegende Bedürfnis ein unleugbares ist und gebieterisch Befriedigung fordert, daher es dann immer irgendwo, nur wahrscheinlich am unrechten Ort und auf unerlaubte Weise sich geltend macht. Unter jener Voraussetzung aber herrscht nun auch weiterhin, wenn man nur auf die großen Hauptsachen sieht, noch eine Strecke weit Übereinstimmung. Worin, das ist soeben schon angedeutet worden. Alle suchen zu zeigen, wie das Evangelium von der Liebe Gottes zu den Sündern das lösende Wort sei für die tiefsten Bedürfnisse des Gemüts und irgendwie betont dabei jedermann, daß es wesentlich die sittliche Not ist, aus welcher es erlöst, auch ergiebt sich eben daraus, was oben erwähnt wurde, daß auf persönliche Entschei-

dung, auf energiſche Anerkennung jener Bedürfniſſe und ihre Befriedigung gerechnet iſt. Zum zweiten herrſcht Übereinſtimmung darin, daß an die geſchichtliche Perſon Jeſu Chriſti jener Glaube irgendwie gebunden ſei, daß ſie religiös beurteilt, d. h. als Offenbarung Gottes zu unſerm Heil irgendwie anerkannt werden müſſe. Endlich leugnet in thesi niemand, mag auch die Ausführung darüber noch ſo unbefriedigend ſein, daß der Beweis aus der frommen Erfahrung in ihrer Einheit mit der geſchichtlichen Offenbarung unvollſtändig nicht nur, ſondern ſchließlich wertlos wäre, wenn nicht irgendwie das gute Recht des Glaubens in ſeinem Verhältnis zum wirklichen Wiſſen nachgewieſen wäre, vielleicht gar nicht im Sinne eines poſitiven Beweiſes, aber doch im Sinne einer kritiſchen Beleuchtung der „theoretiſchen Vernunft“ in ihrem Verhältnis zu jener „praktiſchen“, oder wie immer man dieſe Frage ausdrücken mag. Aber wie dieſe nötigen Elemente jedes möglichen Beweiſes ins Verhältnis geſetzt werden ſollen, das iſt nicht nur die alte, ſondern eine, was die Erkenntnis ihres Ernſtes betrifft, neue Frage, die eigentliche theologiſche Grundfrage der Gegenwart. Nun iſt wohl deutlich, daß diejenigen, welche den Nachdruck auf die geſchichtliche Offenbarung legen, in demſelben Maß, als ſie dies thun, das Wiſſen als ſolches in Glaubensſachen geringer werten, in demſelben Maße aber eine größere Verpflichtung fühlen oder fühlen ſollten, dies zu beweiſen. Umgekehrt werden diejenigen, welche den Schwerpunkt auf die inneren Bedürfniſſe legen, in der Erfahrung als ſolcher bzw. in der Bewährung des Glaubens an der „praktiſchen Vernunft“ u. ſ. w. den weſentlich zureichenden Grund der Gewißheit ſehen, die Offenbarung aber trotz aller Hochſtellung als geſchichtlichen Quellenpunktes und bleibend notwendigen Symbols nicht die entſcheidende causa sufficiens für die Überzeugung von der Realität unſeres Glaubens ſein laſſen, ſie werden gern die Stütze betonen, die der chriſtliche Glaube in ſeiner Übereinſtimmung mit allen geſicherten Ergebniſſen des Erkennens habe. Und indem für die uns hier beſchäftigende Frage der Schriftautorität das Verhältnis des Glaubens zum Wiſſen nicht direkt weiter in Betracht kommt, ſo wichtig es ſelbſtverſtändlich für den apologetiſchen Beweis überhaupt iſt, genügt es, den weſentlichen Unterſchied zu be-

tonen, der auf jener gemeinsamen Grundlage darin besteht, daß der geschichtlichen Offenbarung die entscheidende Stelle angewiesen wird oder nicht. Das aber ist eben der alte „breite garstige Graben", nur breiter und tiefer, weil teilweise ausgefüllt, ohne Bild, weil niemand im alten Sinn ewige Vernunftwahrheiten den geschichtlichen Thatsachen gegenüberstellt, weil alle den Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft sich angeeignet haben, und namentlich weil die Vertreter des Offenbarungsstandpunktes zur Vernunft und die Freunde der Vernunft zur Offenbarung anders stehen. Das ist doch ein Hauptgrund folgenschwerer Mißverständnisse unter uns Heutigen, daß die einen mit Grund unwillig werden, wenn man ihnen Entwertung der geschichtlichen Offenbarung, die andern, wenn man ihnen Unterschätzung der Vernunft vorhält. Ja, es kann manchmal scheinen, jene ganze Fragestellung sei im Grunde überboten durch die Einsicht, daß in unserer Religion das Historische und das Ideale so eigenartig verknüpft sei, daß Betonung des einen und des andern abwechselnd notwendig, eine Entscheidung zwischen dem Vorrecht des einen oder andern unmöglich sei. Aber dann fragt man doch wieder, was das für eine eigenartige Verbindung sei. Für den vorliegenden Zweck läßt sich nun wohl der Gegensatz so ausdrücken. Für die einen ist das Urteil, Jesu Lebenswerk sei die höchste Offenbarung Gottes, Folgerung [1]) aus der persönlichen Heilserfahrung, die zwar keineswegs unabhängig ist von dem Eindruck jener Geschichte, die aber den entscheidenden Grund für ihre Gewißheit (für ihre Überzeugung keine Täuschung zu sein) nicht in jener Thatsache der Geschichte, sondern in der Anerkennung des höchsten Wertes und Gutes hat, das man in jener Erfahrung besitzt und als dessen Darstellung, Verwirklichung jene Geschichte erhebenden, stärkenden Einfluß ausübt, aber eben ohne unmittelbare entscheidende und maßgebende Bedeutung für diese Erfahrung als eine begründete zu haben. Und gerade daran liegt den andern alles. Daß die Geschichte Jesu als Offenbarung Gottes angesehen werden darf, ist ihnen nicht Folgesatz aus der christlichen Erfahrung, sondern begründet diese

1) Vgl. u. a. M. Reischle in Theol. Lit.-Z. 1888, Nr. 2.

Erfahrung allein zureichend. Bekannt sind die Einwendungen gegen eine solche Zuspitzung der entscheidenden apologetischen Zeitfrage. Es sei Mißverständnis, wenn die Vertreter der letztern Anschauung der ersteren solche Überschätzung der Werte zuschreiben; es stimme anderseits nicht mit den offenkundigen Thatsachen des Christenlebens, der Geschichte solche Bedeutung zu vindizieren, denn ohne bewußte Beziehung auf sie sei genug überzeugungsvoller Glaube; es sei eine unsinnige „Isolierung" dieser Offenbarung Gottes in Jesus von seinen übrigen Offenbarungen u. dgl. Nur zur Verdeutlichung des oben Gesagten, soweit es in unserm Zusammenhang für das Folgende unumgänglich ist, sei Folgendes erwähnt. Daß die fromme Erfahrung nicht unterschätzt werden dürfe, war ja unser Ausgangspunkt, denn daß es keine andere Gewißheit giebt als eine im Subjekt, ist so selbstverständlich, daß man sich scheut, es auszusprechen. Aber das eben möchten wir wissen, worin diese Erfahrung, wenn sie auf ihre Rechtsgründe geprüft wird, die Bürgschaften ihrer Wahrheit suchen soll. Man wird doch nicht diese Frage als künstlich gemachte verdächtigen, man müßte die ergreifendsten Blätter aus der Lebensgeschichte aller Klassiker unserer Religion streichen. Giebt man aber das Recht dieser Frage zu, so kann man doch nicht im Ernst sagen, man soll seine Erfahrung als Grund seiner Erfahrung betrachten, oder harmlos auffordern zur Tapferkeit in den Anfechtungen, da man gerade wissen möchte, wie diese Tapferkeit zu gewinnen sei. Nun, dann muß man doch wohl nach Gründen fragen, welche diese Erfahrung, die auch wir, wenn nicht so viel Zweideutigkeit mit unterliefe, gern Offenbarung nennen würden, als objektiv wahr erweisen. Ein solcher Grund könnten entweder die Ergebnisse des Wissens sein; wie immer man das näher bestimme, niemand wird darin den Gott des christlichen Glaubens also begründet sehen wollen, wie es in diesem Zusammenhang gemeint ist. Also in der „praktischen Vernunft"? Gerne wird man in ihr eine „Offenbarung Gottes" anerkennen. Aber ob sie zureichend für den Zweck, von dem die Rede ist, das ist die Frage? Die Gewißheit, die der Glaube sucht, findet er darin nicht. Die Beschaffenheit der wirklichen Welt, jene Thatsachen des Übels und der Schuld, die den Glauben an Gott am sichersten begründen

(alle einzelnen Differenzen dürfen ja hier übergangen werden), sind zugleich für das unmittelbare Gefühl der Menschheit und des einzelnen, gerade der besten einzelnen, Versuchungen und Hemmnisse dieses Glaubens. Im Verfolg solcher Überlegungen wird man zu dem Schluß gedrängt, der von jeher die Heroen unserer Religion beschäftigt, gedemütigt und beseligt hat, mochten die Formen, in denen sie ihn sich klar machten, noch so andere sein als für uns: also giebt es überhaupt keinen gewissen Grund unseres Glaubens, keine zureichende, jedem Zweifel standhaltende Offenbarung; oder der Gott, der in Natur und Gewissen sich wohl offenbart, aber auch verhüllt, giebt sich unserem Bewußtsein in einer für dieses Bewußtsein verständlichen und doch von ihm unabhängigen Wirklichkeit kund, das kann aber dann nur noch heißen, er thut sich kund in der Geschichte, offenbart sich in einer geschichtlichen Person. Es ist wohl deutlich, wie wenig hier von einer Isolierung der Person Jesu die Rede sein kann, denn weder ist der Zusammenhang derselben mit den Bedürfnissen, Anknüpfungspunkten im Leben des Nichtchristen gelöst, sondern es ist aufs strengste betont, daß die geschichtliche Offenbarung ohne solche gar keinen Wert hätte; noch ist irgendein Grund ersichtlich, den Zusammenhang dieser Geschichte mit der sittlich-religiösen Gesamtgeschichte der vorchristlichen Menschheit zu lösen. Aber allerdings ihre entscheidende Bedeutung ist aufgezeigt und damit jener andere Einwand beseitigt, daß es sich nicht wirklich um ein Entweder-Oder in der Wertschätzung derselben im oben gemeinten Sinne handle. Nicht natürlich, als ob allen Gliedern der christlichen Gemeinde dieser Zusammenhang zwischen der Gewißheit des Glaubens und der Person Jesu als der Offenbarung Gottes allezeit gleichmäßig zum Bewußtsein kommen müßte. Aber allerdings ist das die Meinung, daß die Kirche die dringliche Pflicht habe, ihn immer deutlicher zum Bewußtsein zu bringen, gewiß, die Vertiefung des Glaubenslebens selbst dadurch zu fördern [1]).

1) Absichtlich ist hier die andere Seite derselben Sache, daß nämlich ohne strenge Betonung der geschichtlichen Offenbarung auch der Inhalt unserer Religion unbestimmt wird, beiseite gelassen, s. u., und nur davon die Rede, daß ihre Gewißheit leidet.

Bei dieſer Auffaſſung hat die Geſchichte bleibend eine direkte und weſentliche Bedeutung für den Glauben. Aber giebt es denn eine Geſchichte, die leiſtet, was der Glaube meint von ihr fordern zu dürfen? Sobald wir dieſe Frage erheben, die unweigerlich ſich aufdrängt, wenn man dem bisherigen Gedankengang in der Hauptſache zuſtimmt, ſo iſt deutlich, daß er notwendig zu dem Problem der Schriftautorität gehört, das uns beſchäftigt. Er ſollte weder ausgeführt noch begründet werden, ſondern nur als Vorausſetzung für das Folgende in Erinnerung gebracht. Kürzer könnte es doch nicht wohl geſchehen, denn aus dem beſtimmten Begriff von Offenbarung folgt auch der beſtimmte Begriff der Schriftautorität, wie überhaupt nur da Intereſſe für den letzteren vorhanden ſein kann, wo man den erſteren nachdrücklich anerkennt. Eher wird man noch vieles vermiſſen, beſonders etwa, daß die gegebenen Sätze vom Standpunkte einer gewiſſen Schule aus entworfen, dagegen die übergangen ſeien, die ohne deren Vorausſetzungen im engern Anſchluß an die altproteſtantiſche Orthodoxie die Autorität der Schrift, weil die der Offenbarung betonen. Allein, ich meine, in ihrem Grundgedanken, eben ſo weit er deutlich und haltbar, ſeien auch ſie mitberückſichtigt. Denn was ſie darüber hinaus verlangen, iſt doch wohl nirgends als ein ſyſtematiſches Ganzes entwickelt, das an innerer Konſequenz den Alten gleiche. Deren Grundgedanke, Identifikation von Offenbarung und Schrift, wird ja eben nicht feſtgehalten, aus Gründen, die uns auch hier bald beſchäftigen; was aber an die Stelle tritt, hat nur ſo weit unmittelbar einleuchtende Verſtändlichkeit, als mit dem Begriff der geſchichtlichen Offenbarung Ernſt gemacht wird, als es mithin auf der Linie des oben Beſprochenen liegt. Sagt man aber, der Begriff der Offenbarung, wie er oben gefaßt, ſei nicht real, nicht ſubſtantiell genug, ſo verbirgt dieſe Einrede im Grund einen ganz andern Gedanken, den Lieblingsgedanken vieler Vertreter des „orthodoxen“ Standpunkts, nämlich daß nicht ſo wohl Gottes Offenbarung der entſcheidende Gedanke ſei, ſondern der einer Leiſtung an Gott in einer gottmenſchlichen Geſchichte (Verſöhnungslehre). Je bereitwilliger man ſich weiß, am richtigen Ort auf das wahre Intereſſe dieſer Forderung einzugehen, deſto mehr darf man in der

Apologetik ſolche Gedanken als eine Metabaſis ablehnen; und jedenfalls, wie dabei für die Lehre von der Schrift etwas Entſcheidendes herauskommen ſollte, iſt nicht abzuſehen. Endlich ſei darauf noch einmal hingewieſen, daß eine Reihe bedeutender Vertreter der „kirchlichen“ Theologie überhaupt das Recht der Apologetik beſtreiten, wie ſie hier in Frage kommt, weil (ſ. o.) ihnen die gottgewirkte Erfahrung in ſich ſelbſt jede denkbare Bürgſchaft der Gewißheit trägt, und auch dementſprechend die Schrift durchaus ihre Legitimation aus jener gewinnt. Aus alledem ergiebt ſich das Recht der engbegrenzten Darlegung, wie ſie verſucht wurde.

Aus ihr aber ergiebt ſich nun als notwendige Folgerung die Antwort auf unſere erſte Frage: welches Intereſſe kann unſer Glaube haben, von Schriften zu reden, denen religiöſe Autorität zukommt? Nur der kann dieſe Frage bejahen, der die religiöſe Notwendigkeit geſchichtlicher Offenbarung anerkennt. Er muß es aber auch thun. Nur der kann es thun: denn warum ſollte man ohne dieſe Vorausſetzung eine derartige Forderung aufſtellen? Im Gegenteil hält alles von ihr ab, außer jenem einen, das dazu zwingt. Die unleugbaren Veränderungen in der Auffaſſung des Chriſtentums, wie ſie die Geſchichte gebracht hat und wie ſie die Geſchichte weiter fordern wird, laſſen ſie nicht die Annahme autoritativer Schriften als Feſſel erſcheinen, die man durch künſtliche Exegeſe einigermaßen erträglich gemacht hat, von der man aber nur los werden wird, wenn auch der „papierne“ Papſt entthront iſt? Und die Beſchaffenheit dieſer Schriften, die vielbeſprochene Unſicherheit ihrer hiſtoriſchen Berichte, die Differenzen ihrer religiöſen Höhenlage, macht ſie nicht gleichermaßen Befreiung von der „Autorität“ der Bibel wünſchenswert und ſelbſtverſtändlich? Ja, tritt dies Buch nicht erſt dann in ſeine wahre Stellung ein, wenn es des aufgedrungenen Anſpruchs entkleidet iſt? Das alles ſind ja Gedanken, die man nur zu erwähnen braucht, die Ausführung kennen wir alle als ein Lieblingsthema des Zeitbewußtſeins. In der That, ſchärfer, als oft geſchieht, ſcheint es mir, ſollten ſie auch in jeder Glaubenslehre zum Ausdruck kommen, die nicht die bleibende Bedeutung der geſchichtlichen Offenbarung im angegebenen ſtrengen Sinn behauptet. Die perſönliche Ergriffenheit des Dog-

matikers von der Herrlichkeit der Schrift, und die Gewohnheit, die Nachwirkung alter Anschauungen führt ihn oft zu Sätzen, die des innern Grundes entbehren. *Religiöse Autorität kommt der Schrift nur zu, wenn solche Autorität der geschichtlichen Offenbarung vindiziert wird. Dann aber auch notwendig.* Es konnte oben nicht gezeigt werden, an was für Merkmalen die Offenbarung Gottes in der Geschichte Jesu erkannt werde; das überschreitet auch hier die vorstehende Aufgabe. Aber klar ist doch ohne das alles, daß eine geschichtliche Größe, die ewige Bedeutung hat, in den Merkmalen, die ihr eine solche sichern, zuverlässig von allen sich ablösenden Geschlechtern muß erkannt werden können. Nicht immer wird dieser Sachverhalt ohne Einschränkung anerkannt. Gerade jetzt wieder macht sich eine Strömung bemerkbar, die das Historische auf der einen Seite in seinem Wert streng betont, aber nicht alle Folgerungen für unsere Frage daraus zieht. Doch ist davon leichter weiter unten zu reden, wenn wir nach den Erkenntniszeichen solcher autoritativen Schriften fragen.

Zuvor gilt es, die *zweite Hälfte unserer ersten Hauptfrage* zu beantworten: *wie* muß diese Autorität gedacht werden? Die Antwort ist aber durch den Zusammenhang, in dem diese Frage auftritt, von selbst gegeben. Alles, was einst von Rothe u. a. über den Begriff der Offenbarungsurkunde gesagt worden, gilt uns und uns mit der genauern Bestimmtheit, die aus der in der seitherigen Entwickelung genauer erkannten Bedeutung der Offenbarung sich ergiebt. Noch immer ist die Hauptstütze der alten Ansicht von der Irrtumslosigkeit der Schrift, wie man sich aus den besprochenen Werken (I) vergegenwärtigen kann, die Meinung, daß eine solche Schrift, die ja auch auf solchem Standpunkt, dem Zug der Zeit folgend, oft Offenbarungsurkunde genannt wird, aus Gründen des Glaubens wünschenswert, ja notwendig sei. Hiergegen vermag weder der Nachweis durchzudringen, daß die heiligen Schriftsteller einen solchen Anspruch nicht erheben, noch der, daß derselbe mit dem Thatbestand der Bibel irgend im Einklang stehe; oder ja, dieser Nachweis ist für viele überzeugend, und in dieser Hinsicht schien uns Dieckhoffs Arbeit von großer Bedeutung für weite

Kreiſe: aber eine ſolche Erkenntnis muß dann notwendig religiös unſicher machen und darum manchen zuletzt wieder in die Bahn der Köllingſchen Poſtulatentheologie treiben, wenn nicht die Einſicht in die Grundloſigkeit einer ſolchen Forderung, die Schrift müſſe unfehlbar ſein, in demſelben Maße wächſt als jene Einſicht, daß ſie es nicht im Sinn der Alten iſt. Aber es genügt nun eben nicht das allgemeine Zugeſtändnis, jene Art von Unfehlbarkeit paſſe wohl für eine Geſetzesreligion oder für eine Religion, deren Weſen in der Anerkennung beſtimmt formulierter Lehrſätze beſtehe, alſo für eine Religion, in der der Begriff der Offenbarung moraliſtiſch oder intellektualiſtiſch mißdeutet werde. So richtig das iſt, ſo gewinnt man dadurch doch keinen Standpunkt, der an innerer Folgerichtigkeit mit dem der Alten ſich nur entfernt vergleichen ließe. Ihnen war ihre Faſſung der Irrtumsloſigkeit der Schrift eine religiöſe Notwendigkeit von ihrem Offenbarungsbegriff aus. Dasſelbe Ziel müſſen wir für unſern Begriff der Schriftautorität im Auge haben von unſerm Begriff der Offenbarung aus. Wir erreichen es, wenn wir uns deutlich machen, daß dieſer, wie er oben angedeutet wurde, im ſtrengſten Sinn nichts fordert, als eine in allem Weſentlichen zuverläſſige Kunde der Geſchichte, in welcher wir Gottes Offenbarung ſehen; und wenn wir erkennen, daß er nicht nur erlaubt, ſondern fordert, das, was weſentlich ſei, aus nichts anderem zu entnehmen, nach nichts anderem zu beſtimmen, als aus und nach der thatſächlichen Beſchaffenheit der Zeugniſſe ſelbſt, die uns von jener Geſchichte Kunde geben. Nur in dieſer Zuſpitzung, ſcheint es mir, gewinnt der im Grunde nie beanſtandete Satz „wenn Offenbarung notwendig, dann auch Urkunde der Offenbarung“ Bedeutung, verhilft er zu einer klaren Stellung, die an religiöſer Kraft nicht hinter der der Alten zurückbleibt. Zwar erſcheint eine ſolche Beſtimmung den einen als ein Zuviel, nämlich allen, welche der Schrift eine wirklich maßgebende Autorität nicht zugeſtehen, d. h. aber die geſchichtliche Offenbarung nicht in ihrer Notwendigkeit, ſo wie gezeigt, anerkennen; den andern als ein Zuwenig, allen, die meinen, es gehöre alles einzelne in der Schrift zum Heilsglauben, oder die geſchichtlich gewordene Form der chriſtlichen Lehre ſei irreformabel, d. h. aber die

einen Begriff von Offenbarung haben, der nicht aus ihren eigenen Zeugniſſen geſchöpft iſt, die doch, wenn es überhaupt, was ſie ja wollen, eine geſchichtliche Offenbarung giebt, allein darüber entſcheiden können. Scheinbar zu viel oder zu wenig, iſt in Wirklichkeit die vertretene Anſicht die aus der Sache folgende, wenn anders (ſ. o.) die Analyſe der Glaubenserfahrung die unumgängliche bleibende Bedeutung der geſchichtlichen Offenbarung mit Recht ergeben hat. Die evangeliſche Kirche ſteht dann vor der in der Zeit immer nur annähernd und fortſchreitend zu löſenden Aufgabe, aus den Offenbarungsurkunden das Weſen der Offenbarung immer deutlicher und vollkommener zu erkennen; und doch iſt dieſe Aufgabe keine friedeloſe, den Glauben irgend gefährdende, weil ſie aus dem Glauben erwächſt und dieſes Glaubens guten Grund und ewige Kraft nur immer lebendiger zum Bewußtſein bringt. Da ich dieſe Gedanken an dieſer Stelle nicht weiter ausführen kann, möchte ich wenigſtens die Bemerkung nicht unterlaſſen, daß der leitende Satz „was weſentlich iſt, iſt aus der thatſächlichen Beſchaffenheit der Urkunden ſelbſt zu entnehmen“ keineswegs in dem Sinn gemeint iſt, als ob dadurch ein irgendwie verblaßtes Bild des urſprünglichen d. h. (ſ. o.) ewigen Evangeliums gewonnen werden könnte, im Gegenteil; aber das allerdings ſcheint mir eine lichte Hoffnung der Zukunft zu ſein, daß die, welche das wirkliche Evangelium wollen, nicht mehr durch erbitterten Streit über Dinge ſich getrennt ſehen, die nun eben einmal nicht zu der „Offenbarung“ gehören, welche des Heilsglaubens Quelle und Norm iſt, die man nur ſolange dazu rechnen kann, als man mit dem behaupteten Begriff geſchichtlicher Offenbarung nicht vollen Ernſt macht. Alſo, um kurz wiederholend zuſammenzufaſſen: die Selbſtbeſinnung der gläubigen Gemeinde auf die Gründe ihres Glaubens läßt ſie erkennen, daß derſelbe nicht berechtigt wäre, wenn es keine abſchließende geſchichtliche Offenbarung Gottes gäbe, nämlich, daß er nicht nur unbeſtimmt in ſeinem Inhalt, ohne ſichere Norm für denſelben, ſondern, was noch peinlicher, was geradezu tötend für ihn ſein müßte, ohne volle Gewißheit, ohne zureichende Bürgſchaft ſeiner Realität (warum ſ. o.). In dieſer Erkenntnis iſt das Urteil eingeſchloſſen, daß, wenn es eine ſolche Offenbarung giebt, es eine zu-

verläſſige Kunde derſelbe geben muß. Eben daraus aber ergiebt ſich auch unweigerlich der Schluß, wenn man jene Prämiſſen zugiebt, daß das Weſen dieſer Offenbarung, in jenen beiden genannten Beziehungen, was nämlich ihren Inhalt, wie was das Maß von Überzeugungskraft, von zutrauenerweckender, glaubenſchaffender Kraft betrifft, aus dieſen Urkunden entnommen werden müſſe. Dadurch aber ſind wir von ſelbſt zu der zweiten oben aufgeſtellten Hauptfrage geführt, weil dieſe mit der erſten innerlich zuſammenhängt, und die erſte ohne ſie nicht vollkommen deutlich gemacht werden kann. Es ſeien nur noch zur Verdeutlichung des eben Geſagten einige Beiſpiele angeführt. Einmal, was den „Inhalt“ der Offenbarung betrifft, ſo darf man und muß man auf dem hier eingenommenen Standpunkt aus der unleugbaren Thatſache, daß die Form und Farbe der johanneiſchen und pauliniſchen Ausſagen über den „Erhöhten“, den „Herrn“ der Gemeinde verſchieden iſt, den Schluß ziehen, daß dieſe Form und Farbe nicht im gleichen Sinn zum „Weſen“ der Offenbarung gehöre, wie das gemeinſame Grundbekenntnis des ganzen Neuen Teſtaments, daß Jeſus der Herr iſt, in ſeinem vollen unverflüchtigten Sinn. Ähnliches gilt von der pauliniſchen Rechtfertigungslehre im Verhältnis zu andern Ausprägungen desſelben Grundgedankens. Was aber jene ſozuſagen formale [1]) Seite der Offenbarung betrifft, ihre Bedeutung, die Wirklichkeit Gottes in der widerſpruchsvollen Wirklichkeit dieſer Welt kundzuthun, Glauben an Gott als die höchſte Realität zu wirken, ſo folgt aus der thatſächlichen Beſchaffenheit der Geſchichte Jeſu, aus der Unſicherheit ſo vieles Einzelnen und aus der Mehrdeutigkeit auch wichtiger Berichte, man denke z. B. an die Einzelfragen der Auferſtehungsgeſchichte, daß das Maß von Überführungskraft, von Überzeugungsſtärke, das dieſe Wirklichkeit haben ſoll, nicht groß genug iſt, um ſinnliche Gewißheit herbeizuführen, wohl aber um das Verlangen heilsbedürftiger Gemüter zu ſtillen, damit ſie nicht, von eben dieſer wunderbaren Geſchichte voll ewigen Lebens angezogen

1) Wie unzureichend dieſer Ausdruck ſei, bin ich mir bewußt. Ich wollte doch die in der Sache liegende Unterſcheidung der Momente nicht ganz übergehen.

wie sonst von nichts, zuletzt dennoch mit der erschütternden Ungewißheit scheiden, es möchte alles nur Wunsch und Traum des Wunsches sein. Gerade dieses Maß aber von Überzeugungskraft, nicht mehr, nicht weniger, stimmt zu der Eigenart unserer Religion, zu jenem Inhalt ihrer Offenbarung; und wir dürfen doch schon jetzt sagen, daß der unwiederbringliche Verlust mancher liebgewonnenen Meinung in den hierher gehörigen Dingen uns manchen köstlichen Gewinn an tieferem Verständnis unseres unvergleichlichen Christenglaubens gebracht hat.

Unsere zweite Frage, auf die uns die erste hingeführt, lautet: haben wir Gründe, irgendwelche Schriften als Urkunden der Offenbarung in dem bisher gemeinten Sinn anzusehen? Beziehungsweise, weil ja eine Sammlung kanonischer Schriften vorhanden ist, von diesen jenes Urteil zu fällen? Hierbei sei wesentlich nur ein Punkt ins Auge gefaßt, um den sich, ohne daß er immer scharf bestimmt wurde, die Diskussion in den letzten Jahren wiederholt bewegt hat. Was sind die Erkenntniszeichen wirklicher Offenbarungsurkunden unserer Religion? lautet unsere Frage. Nun liegt es aus allbekannten Gründen nahe, die rein historische Betrachtung zurückzudrängen und die religiöse in den Vordergrund zu schieben. Und gewiß haben viele mit dankbarer Freude z. B. der These zugestimmt, daß der geschichtliche Christus der biblische Christus des Glaubens sei, daß zum „Leben Jesu“ im strengen Sinne die Quellen fehlen, daß es nicht Autoritätsglaube gegenüber der Bibel sei, wenn man das anerkenne, sondern die Bibel uns durch den Glauben an Christus wert wäre, und daß das neutestamentliche Bild Jesu sein eigenes Werk sei. Aber eine Frage dazu: es hat doch wohl auch der Glaube ein Interesse daran, ja das denkbar höchste, das gute Recht jenes Eindruckes gegen aus den geschichtlichen Berichten erhobene Einwände sicher zu stellen, die, wenn begründet, ihn zerstören? Und heißt das nicht irgendwie: der Gläubige hat ein Interesse, sich die Gründe zu vergegenwärtigen, die ihm gegenüber den Zweifeln der Gegner sein Recht darthun, zu jenem Urteil, in der geschichtlichen Person Jesu sei die Kraft gelegen, zum Christus des Glaubens zu werden — wenn es auch gewiß dem Gläubigen unzweifelhaft ist, daß

zu dem nach seiner Überzeugung allein geschichtlich richtigen Eindruck nie jemand durch bloß historische Betrachtung gelangeu werde. In der That sind beispielsweise gerade manche Aussagen, die einst oft zum Anstoß gereichten und künstlich umgedeutet wurden, für uns unschätzbar geworden als Beweismittel dafür, daß die erste Gemeinde eben nicht aus dem Ihren den Goldgrund und die göttlichen Züge des welterlösenden Bildes genommen. Noch ist aber die in Rede stehende Frage allgemeiner zu fassen. In manchen ausgezeichneten Beiträgen zur Lehre von der Schrift, welche die geschichtliche Offenbarung keineswegs unterschätzen wollen, ist, wenn es sich um die Begründung der Autorität unserer Heiligen Schriften handelt, in erster Linie oder so gut wie allein von dem religiösen Eindruck, dem „Geist" derselben, oder wie immer die Ausdrücke lauten, die Rede. Hierbei, scheint es mir, findet eine nicht ungefährliche Verwechslung der Probleme statt. Gewiß kommen wir nicht durch den Glauben an die Schrift zum Glauben an Christus, genauer, nicht jener ist der Grund für diesen, sondern dieser für jenen. Allein davon ist in unserem Zusammenhang, an dieser Stelle der Untersuchung gar nicht die Rede; geschieht es doch, so wird eine ernste Frage verschleiert. Nämlich die, von der wir herkommen, die unzweideutige Anerkennung der maßgebenden Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung. Manchmal wird, im Verkehr wohl mehr als im Schulbetrieb, die Frage rund so gestellt, ob, wenn geschichtlich der wirkliche Nachweis gelänge, daß, was wir von Jesus aussagen, nicht objektiv begründet sein könne, ob dann unser Glaube derselbe bliebe. Jeder muß mit „Nein" antworten, der das früher über den Wert der geschichtlichen Offenbarung Bemerkte gelten läßt. Wenn aber dies, dann ist die Frage nach den Erkenntniszeichen der Urkunden dieser Offenbarung eine rein geschichtliche. Es kann nur Verwirrung anrichten, wenn dieser Sachverhalt verdunkelt wird. Und das geschieht nicht nur durch die Theorie von der Bedeutung der Schrift für den Gang der Kirche durch die Welt — man müßte doch wohl am Ende dieses Weltlaufs stehen, um hiervon eine Erkenntnis zu haben, nicht nur ein Postulat auszusprechen, dessen Recht an anderer Stelle und zu anderem Zweck kein Christ leugnen wird — sondern auch durch

Einmischung der religiösen Kraft der Schrift in unser spezielles Problem. Das kann nur sehr nüchtern mit hellen Gründen der Geschichte gefördert werden. Ich erlaube mir nur noch darauf hinzuweisen, daß die Hofmann-Ritschlsche These von der alttestamentlichen Bedingtheit der wichtigsten neutestamentlichen Schriften (der ganze „Kanon" als „homogenes Ganzes" ist selbstverständlich nie auf solchem Weg zu gewinnen s. o.), nachdem sie eine Zeit lang durch schärfere Betonung des jüdischen bzw. hellenistischen Zeitbewußtseins sowohl in ihrer Bedeutung für das Bewußtsein des Herrn wie der ersten Gemeinde zurückgestellt schien, durch die neuesten Untersuchungen wieder gestärkt ist (vgl. Dogmengeschichte). Die Dogmatik hätte weiterhin zu zeigen, wie diese eigenartige Gedankenwelt selbst als That Jesu, als Übertragung seines „vollendenden" Verständnisses des Alten Testamentes zu begreifen sei. Es ist hier ein weites Feld der Arbeit offen, damit wir über die unbestimmten Sätze hinauskommen, es seien diese Schriften trotz aller Kritik als Zeugnisse der ersten Zeit anzuerkennen u. dgl.

Es ist zu Anfang bemerkt worden, daß an diese zweite Hauptfrage nach den Erkenntniszeichen der Offenbarungsurkunden, die nach ihrem Verhältnis unter einander hinsichtlich des Maßes ihre Autorität sich anreihe. Im einzelnen handelt es sich dabei um das Verhältnis des Alten und Neuen Tastamentes, namentlich aber inbezug auf das letztere um das Verhältnis Jesu zu den Zeugnissen der ersten Gemeinde, weiterhin um das Verhältnis der einzelnen Zeugnisse Jesu zu einander und zu dem Gesamtthatzeugnis seines Lebenswerkes, sowie um das der Zeugnisse der ersten Gemeinde unter sich. Alle diese Fragen, die notwendig außer dem Gesichtskreis der alten Dogmatik lagen, sind ebenso notwendig der unsrigen durch die Beschaffenheit dieser Urkunden aufgegeben. Bei der zweiten unter den genannten hätte die eine und andere Untersuchung ihre Stelle, wie sie von den besprochenen Schriften Geß anregt, die Verheißung Jesu an seine Jünger und deren eigenes Bewußtsein, eingeordnet aber in eine prinzipielle Erörterung über das Verhältnis von Offenbarungsträger und ersten

Gläubigen der Offenbarung, worauf Ritschl wenigstens hingewiesen hat. Am schwersten ist die vorletzte Frage von oben; wie dringlich sie ist, illustriert die Leichtigkeit, mit der von manchen einzelne Elemente des Bewußtseins Jesu als nicht autoritativ preisgegeben werden, ohne auch nur ernstlich zu fragen, in welchem nähern oder fernern Verhältnis sie zu dem innersten Mittelpunkt seines Sohnesbewußtseins stehen, das doch von denselben nicht unterschätzt werden will, hier ist besonders deutlich, wie solche Fragen nur in großen Zusammenhängen gelöst werden können.

Das höchste Ziel aber, das bei Lösung aller dieser Aufgaben vorschweben muß, ist die fortschreitend genauere und tiefere Erkenntnis des Wesens unserer Religion aus den Urkunden der Offenbarung, die ihr oberstes Erkenntnisprinzip bildet; eine Erkenntnis des Ganzen, die zum Maßstab für die immer tiefere Erfassung des einzelnen wird, eine Erkenntnis, die aber ihrem Ursprung und ihrer Art nach in sich die Bürgschaft trägt, das wirkliche nicht irgendein zurechtgemachtes „Wesen" des Christentums zu erfassen. Wie untergeordnet in demselben Maß, als eine derartige aus dem Wesen unserer Religion entnommene Lehre von der Schriftautorität durchgeführt würde, dann die von der Inspiration im strengen Sinn wäre, braucht nicht mehr ausgeführt zu werden. Was davon überhaupt mit Gründen gesagt werden kann, ergäbe sich ganz von selbst. Die Schleiermacherschen Grundgedanken, daß von den Schriftstellern nicht den Schriften auszugehen sei, was das „Eingegebene" im Unterschied vom „Erlernten und Ersonnenen" bedeute, wie das Werk der ersten Gemeinde als Wirkung Christi zu verstehen sei — das wären die Voraussetzungen. Sie sind schon jetzt, wenn man nicht mehr auf die Worte, als auf die Sache sieht, weithin als solche anerkannt. Auf Grund derselben wäre dann weiter zu fragen, ob, warum und inwiefern für die Thätigkeit des Schreibens selbst eine besondere Energie der Geisteswirkung angenommen werden dürfe und solle. Die Bejahung dieser Frage ist eine wohlbegründete und unanfechtbare Glaubensaussage der christlichen Gemeinde: jenes, wenn sie den Zweck dieser Schriften bedenkt und erfährt, wie sie ihn thatsächlich verwirklichen; dieses, wenn nur in psychologischer Hinsicht nicht Unmögliches aus angeblichem Glaubens-

interesse festgehalten oder doch insgeheim durch vieldeutige Ausdrücke nicht offen aufgegeben wird. Daß damit der volle und unverkürzte Glaube an den heiligen Geist, die Überzeugung wirklichsten Wirkens des göttlichen Geistes im menschlichen nicht alteriert werde, muß man freilich merkwürdigerweise immer noch ausdrücklich sagen. Wenn dies bei solchen Untersuchungen noch allgemeiner zum Bewußtsein käme, daß geistige Wirklichkeit doch wohl die allerrealste, und daß auch das „unmittelbarste" Wirken Gottes im menschlichen Geist doch wohl wirklich in diesem nur ist, indem es in seinen Formen sich verwirklicht, so wäre das ein schöner Nebenerfolg der selbst zu einer Nebenfrage gewordenen Inspirationstheorie. Das ist sie aber nach allem Bisherigen, nicht weil das Glaubensinteresse, das unsere Väter in dieser Lehre befriedigten, hinfällig geworden oder zwar vorhanden wäre, aber nicht befriedigt werden könnte, sondern weil es in der Erkenntnis von der Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung und ihrer Urkunden in seinem tiefsten Sinn und nun erst recht befriedigt ist. Gewiß, wir stehen erst am Anfang dieser großen Aufgabe. Aber der Grundgedanke ist doch vielen schon ein teurer gemeinsamer Besitz; von ihm aus angesehen enthalten auch die besprochenen Schriften meines Erachtens keinen wirklich religiös wertvollen Gedanken, der nicht durch ihn festgehalten, voller, wahrer befriedigt werden könnte. Und es wissen sich doch schon Unzählige durch diese von der Geschichte selbst uns aufgenötigte, aber nun frei im Bewußtsein ihrer Wahrheit also auch ihrer Kraft angeeignete Stellung zur Heiligen Schrift in ihrer Pietät, in ihrem innersten religiösen Verhältnis zu ihr nicht geschädigt, sondern gefördert, tiefer gebunden in dieser Freiheit als in irgendwelchem gewaltsamen Festhalten an einer scheinbar reicheren Vorstellung; dankbarer verpflichtet, auch dem Unscheinbarsten suchend nachzugehen; reicher belohnt durch die Worte des „ewigen Lebens". Der viel gehörten Rede aber, daß „die Gemeinde" für eine solche Betrachtung nicht zu erwärmen, daß ein unbesiegbares Mißtrauen in ihr dagegen vorhanden sei, darf nicht nur die Frage entgegengehalten werden, ob dieses Urteil aus dem Glauben stamme, sondern auch, ob verständnisvolle Liebe so ernstlich, wie die Sache es fordert.

ſich der großen Aufgabe unermüdlich unterzogen habe. Die Thatſache iſt unleugbar, daß auch ſchon bibelforſchende Laien in ihnen auf Grund ſolchen Forſchens gewonnenen Anſchauungen von ihren geiſtlichen Leitern wieder ſind irre gemacht worden.

Göttingen, den 27. Dezember 1892.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1893, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1893.

Abhandlungen.

I.

Wendts Stellung zur johanneiſchen Frage.

Von

D. Erich Haupt.

Aus dem zweibändigen Werke Wendts über die Lehre Jeſu ſollen hier die Abſchnitte über das vierte Evangelium einer näheren Beſprechung unterzogen werden. Zwar komme ich inbezug auf die von Wendt empfohlene Quellenſcheidung zu keinem anderen Reſultate, als zu welchem früheren ähnlichen Verſuchen gegenüber die überwiegende Mehrzahl der Kritiker gekommen iſt, nämlich einem ablehnenden. Aber die von Wendt aufgeſtellte Theorie iſt mit ſo mannigfach neuen Geſichtspunkten begründet, ſo umfaſſend zu einer einheitlichen Geſamtanſchauung ausgebaut, durch das Ineinandergreifen und die wechſelſeitige Erprobung verſchiedener Momente in oft frappierender Weiſe ſo einnehmend dargeſtellt, daß nicht nur eine eingehende Kritik ſich verlohnt, ſondern auch, wie bei jeder redlichen Arbeit, ein Gewinn für die Erkenntnis ſelbſt da ſich herausſtellen wird, wo man dem Verfaſſer auf ſeinen Wegen nicht folgen kann.

Es wird den Leſern dieſer Zeitſchrift ſchon bekannt ſein, daß die poſitive Darſtellung der Lehre Jeſu im zweiten Teil des genannten Werkes durch eine umfaſſende litterarkritiſche Behandlung der vier Evangelien im erſten unterbaut wird. Durch dieſelbe ſoll feſtgeſtellt werden, wieweit der Inhalt unſrer Evangelien auf Genuini-

tät Anspruch machen kann, um so ein Bild der Lehre Jesu zu gewinnen, welches nichts Fremdes enthält, sondern wirklich nur das giebt, was als Eigentum Jesu sicher gelten darf. Der Verfasser kommt zu dem Resultat, daß unser viertes Evangelium auf einer authentischen, vom Apostel Johannes stammenden Redesammlung beruhe, welche sich durch äußere und innere Merkmale von der späteren erweiternden Bearbeitung eines anderen abhebe, so daß es noch möglich sei, die beiden Bestandteile des Werkes von einander zu sondern. Die ursprünglichen Bestandteile verwendet der Verfasser dann zur Darstellung der Lehre Jesu und sucht nachzuweisen, daß dieselben trotz aller Verschiedenheiten dem aus der Synopse zu gewinnenden Bilde der Lehre Jesu nicht widerstreiten, sondern sich als fortführende Ergänzung derselben begreifen lassen. Indem er nachzuweisen sucht, daß diese echten Bestandteile nur Reden aus der letzten Zeit des Lebens Jesu aus jerusalemischer Erinnerung enthalten, gewinnt er den Vorteil, daß der innere Fortschritt, den unzweifelhaft die johanneischen Reden aufweisen, nicht gegen ihre Echtheit zeugt: er ist die naturgemäße Entwickelung, welche die geschichtlichen Verhältnisse bewirkt haben. Matthäus-Logia und Johannes-Logia sind danach die beiden ursprünglichen Quellen, welche wir für die Darstellung der Lehre Jesu haben. Dieses Resultat wäre ein so wichtiges, daß die Frage von dem höchsten Interesse ist, ob es in ausreichender Weise begründet ist.

Es sind namentlich zwei Gründe, aus denen Verfasser die Notwendigkeit seiner Teilungshypothese herzuleiten sucht. Einerseits sollen Stellen da sein, an denen eine Unterbrechung ursprünglicher Zusammenhänge sich nachweisen läßt; anderseits sollen sich verschiedenartige, also auf verschiedene Verfasser hinweisende religiöse Anschauungen in unserem vierten Evangelium nachweisen lassen.

In ersterer Beziehung beruft sich Wendt auf 1, 15, als welcher Vers den Zusammenhang auf das störendste unterbreche. Er ist ja nicht der erste, der diese Empfindung gehabt hat. In der That würde niemand irgendeine Lücke vermuten, wenn der 15. V. fehlte. Im Gegenteil macht derselbe große Schwierigkeiten. Der 16. V. enthält in der That keinen Begriff, der in V. 15 vorkommt, sondern knüpft, wie es scheint, unmittelbar an V. 14

an. Ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ nimmt das πλήρης V. 14 wieder auf; der Begriff χάρις dort denſelben Begriff hier; die erſte Perſon ἐλάβομεν iſt Fortführung der erſten Perſon in V. 14 (ἐν ἡμῖν, ἐθεασάμεθα), während dieſelbe in V. 15 ganz fehlt. Ferner macht Wendt auf eine innere Inkongruenz zwiſchen dem Inhalt von V. 14. 16 einerſeits, V. 15 anderſeits aufmerkſam. Dort werde ein Erfahrungsbeweis für die Superiorität Chriſti geltend gemacht, V. 15 ſchiebe einen ganz andersartigen, nämlich einen Autoritätsbeweis, mitten in denſelben hinein. Somit verrate ſich in V. 15 eine andere Hand, welche den urſprünglichen Gedankengang unterbrochen und durchbrochen habe.

Das alles iſt ausnehmend beſtechend, aber bindend erſcheint es mir doch nicht. Zunächſt iſt, wenn man V. 15 ausſcheidet, der Gedankenfortſchritt von V. 14 zu V. 16 doch nicht ſo einfach und durchſichtig, wie Wendt meint. Dürfen wir nämlich mit den Neueren das ὅτι in V. 16 als echt betrachten, ſo wäre V. 16 Grundangabe für V. 14. Realgrund kann er aber nicht ſein, denn das Schauen des Herrn iſt die Vorausſetzung dafür, daß ſeine Gnade hingenommen wird, nicht aber dies die Begründung für jenes. Aber auch Erkenntnisgrund für V. 14 kann V. 16 nicht ſein, denn zu dem hymnusartigen Jubel des 14. V. würde der Gedanke wenig paſſen: „daß wir Chriſten alle aus ſeiner Fülle Gnade genommen haben, mag euch ein Beweis ſein, daß wir ihn und ſeine Herrlichkeit wirklich geſchaut haben“. Eine ſolche Reflexion würde in dieſem Zuſammenhang möglichſt erkältend wirken. Indes ließe ſich dieſer Schwierigkeit etwa durch die Annahme entgehen, daß urſprünglich καί dageſtanden habe; nur daß wenig begreiflich wäre, wie jemand darauf gekommen ſein ſollte, das einfache und durchſichtige καί mit dem ſchwierigen ὅτι zu vertauſchen. Aber gerade wenn wir von dieſer Schwierigkeit abſehen und mit Wendt den Zuſammenhang zwiſchen V. 14 und 16 für einen trefflichen erklären, erſteht ſeiner Hypotheſe aus dieſem trefflichen Zuſammenhang ein neuer Gegengrund, den er ſelbſt bei andrer Gelegenheit (S. 222) geltend macht: „die Einſetzung dieſes Gloſſems an dieſem Orte wäre rein rätſelhaft.“ In der That: für je ſtraffer und durchſichtiger man den Zuſammen-

hang zwiſchen V. 14 und 16 hält, deſto weniger will einleuchten, daß der Bearbeiter gerade hier das Täuferzeugnis einſchob, welches er ebenſo gut nach V. 17 bringen konnte. Wenn alſo die Ausſcheidung von V. 15 ſtatt einer Schwierigkeit nur eine andere bietet, ſo kann aus dieſem Verſe kein Beweis für die Duplicität der Verfaſſer hergeleitet werden, und dieſer Weg wird völlig abgeſchnitten, wenn es gelingt, den überlieferten Text beſſer zu erklären und die von Wendt hervorgehobene Schwierigkeit ganz zu beſeitigen.

Mit der Beſprechung von V. 15 verbinden wir aber alsbald die von V. 6—8, welche Verſe Wendt gleichfalls (S. 257) dem Bearbeiter zuſchreibt, weil, wie er mit Recht betont, beide Stellen über den Täufer eng zuſammengehören. Auch hier iſt zunächſt zu bemerken, daß die Ausſcheidung dieſer Verſe zu neuen Schwierigkeiten führt. Erſtens verliert dadurch der Zuſatz *ἀληθινόν* V. 7 ſeinen Halt. Derſelbe hat ſeine Veranlaſſung in dem Gegenſatz zwiſchen dem Täufer, welcher nicht das Licht war, und dem, der es wirklich und in vollem Maße war. Tilgt man die Erwähnung des Täufers, ſo hat das Prädikat *ἀληθινόν* ſchlechterdings keinen Sinn. Wendt müßte alſo dies Wort auch dem Bearbeiter beilegen. Weiter aber iſt dann die Wortſtellung *ἦν τὸ φῶς . . ἐρχόμενον* unbegreiflich. Der ganze Nachdruck müßte, wenn V. 9 die unmittelbare Fortſetzung von V. 5 ſein ſollte, auf *ἐρχόμενον* fallen, und es müßte heißen *ἐρχόμενον ἦν τὸ φῶς*. Aber auch in dieſer Form wäre der Gedanke noch nicht brauchbar. Denn nachdem eben V. 5 das *φαίνει* von dem Licht ausgeſagt war, das ſeine Exiſtenz in der Welt doch ſchon vorausſetzt, wäre es ein Rückſchritt im Gedanken, wenn nun das Licht als erſt im Begriff zu kommen dargeſtellt würde. Das erklärt ſich ſehr wohl, wenn eben vom Täufer die Rede geweſen iſt, zu deſſen Zeit in der That das Licht in dem Fleiſchgewordenen im Kommen war; ohne dieſen Zwiſchengedanken iſt das *ἦν ἐρχόμενον* völlig unveranlaßt. Alſo auch hier verwickelt die Quellenſcheidung nur in neue Schwierigkeiten.

Völlig widerlegt iſt die Hypotheſe aber erſt, wenn es gelingt, auf andre Weiſe der Schwierigkeiten Herr zu werden, d. h. zu zeigen, daß der überlieferte Text einen durchaus befriedigenden Ge-

dankengang ergiebt. Mit Recht tadelt Holtzmann (H.-C. 4, 21), daß die Exegeſe des Prologs ſich von jeher der Methode des Ratens bedient habe. Es wird darauf ankommen, ſichere Ausgangspunkte zu gewinnen, um dieſer Gefahr zu entgehen. Für einen ſolchen halte ich die Erkenntnis, daß V. 14 unmöglich, wie gewöhnlich angenommen wird, einen neuen Abſatz beginnen kann. Das wäre nur möglich, wenn V. 9—13 von dem *λόγος ἄσαρκος* handelte, denn dann würde allerdings mit der Ausſage der Enſarkoſe V. 14 ein Neues eingeführt werden. Aber dieſe Auffaſſung, welche ich ſelbſt lange vertreten habe, ſcheitert an dem Inhalt von V. 12. 13. Wenn ſchon vor der Erſcheinung des Logos im Fleiſch die Gotteskindſchaft, die Geburt aus Gott möglich und wirklich geweſen ſind, welchen Grund und Zweck hatte dann überhaupt ſeine Fleiſchwerdung? Sie würde als eine „Luxusthat" Gottes beurteilt werden müſſen. Iſt demnach V. 9—13 auf den fleiſchgewordenen Logos zu beziehen, ſo kann V. 14 keinen neuen Abſatz beginnen, ſondern muß zum Vorigen gehören. Denn nachdem ſchon in einer Reihe von Sätzen über die Folgen der Offenbarung des Logos geredet iſt, kann unmöglich als etwas Neues geſagt werden „und das Wort ward Fleiſch". Vielmehr gehören die drei Sätze V. 10ª, V. 11ª und V. 14 eng zuſammen und bilden eine Klimax, und zwar ſo, daß der Ton gar nicht auf dem *σὰρξ ἐγένετο*, ſondern auf dem *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* liegt. Der Logos war in der Welt, in dem auserwählten Volk, in der Gemeinde der Gläubigen (*ἡμεῖς*). Denn nur dieſe haben ihn wirklich gehabt und wirklich geſchaut, während die Ungläubigen für ſeine Herrlichkeit kein Auge gehabt haben. Weil aber nur ſeine Offenbarung in menſchlicher Geſtalt, als *σάρξ*, dieſes Schauen ermöglichte, iſt V. 14 das *θεᾶσθαι* durch das *σὰρξ ἐγένετο* unterbaut. Das *ἦν* V. 11, *ἦλθεν* V. 12, *σὰρξ ἐγένετο* V. 13 beziehen ſich gleicherweiſe auf die Enſarkoſe, nur daß dieſe im dritten Satz ausdrücklich betont wird als Grundlage für das *θεᾶσθαι*, welches ein *σκηνοῦν* vorausſetzt, und dies *σκηνοῦν* iſt durch die Enſarkoſe ermöglicht.

Der zweite Ausgangspunkt für die richtige Erfaſſung des Gedankenganges iſt die Bemerkung, daß V. 6 durchaus den Ein-

druck macht, als wenn ein einfacher historischer Bericht anfangen sollte. Wenn V. 6—8, wie Wendt will, eine bloße Zwischenbemerkung wäre, welche auf das Zeugnis des Täufers hinweisen soll, so würde der Verfasser gewiß nicht im historischen Stil begonnen haben: *ἐγένετο ἄνθρωπος κτλ.*, sondern er hätte direkt mit dem Begriff des Zeugens angefangen, ähnlich wie V. 15. Beweist aber die Form von V. 6, daß er hier den eigentlichen Geschichtsbericht beginnen wollte, so folgt daraus zweierlei. Für das Vorhergehende nämlich, daß V. 1—5 ein abgeschlossenes Ganze, die eigentliche Einleitung, bilden; für das Folgende, daß der Verfasser seine Geschichtserzählung unterbricht, um — veranlaßt durch den Unterschied zwischen dem Täufer und dem Logos — noch einmal die Bedeutung des letzteren näher zu explizieren, und daß V. 19 die Wiederaufnahme und Weiterführung von V. 6 ist. Was den ersteren Punkt betrifft, so hat in der That V. 5 schon die allgemeine Einleitung abgeschlossen, indem die Zeit der Fleischwerdung des Logos erreicht ist. Denn das Präsens *φαίνει* weist doch auf etwas, was in der unmittelbaren Gegenwart fortdauert, und das *ἡ σκοτία οὐ κατέλαβεν* entspricht dem Gedanken nach genau dem *οὐκ ἔγνω* V. 10 und *οὐκ ἔλαβον* V. 11. Wenn sich also diese beiden Verba auf den fleischgewordenen Logos beziehen, so wird es auch der Satz in V. 5 thun. Dieser ist geradezu das Thema für das Evangelium: in jedem seiner Hauptteile wird das Scheinen des Lichts, das sich der Welt anbietet, und daneben das *οὐ καταλαμβάνειν* der Welt dargestellt. Der Gedankengang des Prologs wird verdunkelt, wenn man darin eine Geschichte des Logos finden will statt einer Erörterung seines Wesens. Die Meinung des *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν* ist nicht, im Anfang zwar sei der Logos bei Gott gewesen, später sei er nicht bei Gott gewesen. Das wäre ein durchaus unzutreffender Gesichtspunkt: das *εἶναι πρὸς τὸν θεόν* gilt von dem Logos zu allen Zeiten, auch während der Zeit seines irdischen Lebens. Dies ergiebt sich evident aus V. 18, wo das Participium *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* nicht auf den erhöhten Christus gehen kann, denn daß dieser beim Vater ist, ist kein Beweis, daß er vor seiner Erhöhung Exeget des Vaters sein konnte, noch auf

den Präexiſtenten, denn dazu paßt nicht das präſentiſche Particip, welches eine dauernde Eigenſchaft ausdrücken muß. Das Gleiche ginge aus 3, 13 hervor, wenn der Schlußſatz echt ſein ſollte: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*. Denn die imperfektiſche Faſſung des Particips giebt überhaupt keinen Sinn und die Beziehung auf den Erhöhten nur, wenn man den Evangeliſten völlig aus der Rolle fallen und ſtatt vom Standpunkt Jeſu von ſeinem eigenen aus reden läßt. So iſt alſo der Gedanke der erſten fünf Verſe der: der Logos iſt ſchon im Anfang, alſo vor der Weltſchöpfung vorhanden, und zwar in einem Liebesverhältnis zu Gott vorhanden geweſen, ja hat teil am göttlichen Weſen gehabt. Er iſt ferner Schöpfungsmittler, Quell des Lebens, ſpeziell für die Menſchheit die Sonne geweſen. Er offenbart ſich der in der Finſternis liegenden Welt, aber ſie hat davon keinen Gebrauch gemacht. Damit iſt ſchon der Erfolg der gegenwärtigen Offenbarung des Logos (*φαίνει*) angegeben: die *σκοτία* bleibt, was ſie iſt, aber in der Menſchenwelt wirkt ſie als helles Licht.

Nun will der Evangeliſt zur eigentlichen Erzählung übergehen. Aber die Bemerkung, der Täufer ſei nicht ſelbſt das Licht, ſondern nur Zeuge vom Licht geweſen, führt ihn noch einmal zurück zu allgemeiner Darſtellung der doppelſeitigen Aufnahme, die das Licht gefunden habe: V. 9—14. Nicht in dem *κόσμος* und den *ἴδιοι*, ſondern nur bei den Gläubigen (*ἡμεῖς*) wurde ſein Weſen erkannt. Wenn dieſe Verſe alſo nur eine Epiſode bilden, ſo wird nun V. 15 einfach das oben eingeführte Zeugnis des Täufers enthalten. Er ſoll alſo weder die in *μονογενὴς υἱός* ausgeſagte Präexiſtenz noch die V. 14 geſchilderte Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit mit der Autorität des Johannes ſtützen, ſondern ſoll nur den Beweis geben, daß in der That der Täufer von Chriſto als dem *φῶς ἀληθινόν*, als dem Größeren gezeugt habe. V. 16—18 aber verhalten ſich zu V. 15 genau ſo, wie V. 7 bis 14 zu V. 6—8. Noch einmal bricht der Verfaſſer die ſchon begonnene Geſchichtserzählung ab, um zuvor noch den eben ausgeſprochenen Gedanken weiter auszuführen. Welches war der? Die eminente Stellung Chriſti über dem Täufer. Dieſe erhellt daraus, daß wir alle aus ſeiner Fülle geſchöpft haben, und zwar ein Gut,

welches vor der Erſcheinung Chriſti überhaupt nicht zu haben war, nämlich die erſt mit ihm in die Geſchichte eingetretene χάρις (V. 17). Damit iſt Gott ſelbſt den Menſchen offenbar geworden und zwar durch den einzigen, der dazu fähig war, den μονογενὴς υἱός bezw. θεός (V. 18). So wenig ſind alſo die V. 6—8 und 15 ſpätere Einſchübe oder Parentheſen (Harnack), daß ſie vielmehr den eigentlichen Grundſtock bilden, der von den jedesmal nachfolgenden Verſen nur gewiſſermaßen umrankt iſt. Dem Verfaſſer iſt, was er über das Weſen und die Bedeutung Chriſti zu ſagen hat, ſo wichtig, daß es ſich ihm unwillkürlich zweimal in die Feder drängt und den Anfang der eigentlichen Erzählung durchbricht. So erklärt ſich auch ganz natürlich, daß V. 9 an V. 5 und V. 16 an V. 14 erinnert. Die Gedankenreihen über Chriſtus ſetzen ſich nach dem neuen Anfang fort, und es iſt ganz verſtändlich, daß auch nach Ausſcheidung der genannten Verſe ein einheitlicher Gedankengang übrig bleibt. Nur daß der Verfaſſer nicht von vornherein beabſichtigt gehabt hat, ihn ſo niederzuſchreiben, ſondern die Gedanken ſich ihm wider ſeinen anfänglichen Willen aufgedrängt haben. Mag nun die eben gegebene Analyſe als die richtige erſcheinen oder nicht: ſo viel iſt klar, daß V. 15 keinen Beweis liefert für die Annahme zweier Verfaſſer. Denn es zeigt ſich, daß dieſe Annahme keineswegs die einzig mögliche Erklärung iſt.

Eine zweite Stelle, an der Wendt die Unterbrechung des Zuſammenhanges durch eine andre Hand zu erkennen meint, iſt 13, 16—20. Das Wort über den Verräter V. 18. 19 ſoll den Zuſammenhang ſo ſtörend durchbrechen, daß es nicht von dem urſprünglichen Verfaſſer ſtammen kann. Auch hier erſcheint ſeine Hypotheſe auf den erſten Blick ſehr plauſibel. Aber auch hier hat ſie bei näherer Betrachtung Bedenken. In der That hat ja V. 20 ſchlechterdings keinen Zuſammenhang mit V. 18f., ſondern iſt dem Inhalt von V. 16 verwandt. Aber eben darum wäre ganz unbegreiflich, daß ein ſpäterer Verfaſſer die V. 18. 19 gerade an dieſe Stelle geſetzt haben ſollte. Sie würden ja ebenſo leicht hinter V. 20 ſtehen können. Wendt ſucht den Einſchub in V. 18f. dadurch zu motivieren, daß der Bearbeiter die Bedingung ἐὰν ποιῆτε αὐτά nicht gehörig beachtet hätte und da-

her ihm die allgemeine Seligpreiſung anſtößig geweſen wäre. Das iſt aber doch überaus unwahrſcheinlich: wie unglaublich oberflächlich und nachläßig müßte der Bearbeiter ſeine Vorlage geleſen haben, um einen ſolchen Anſtoß nehmen zu können! Nicht V. 18. 19, ſondern V. 20 macht den Eindruck eines nachträglichen Zuſatzes. Die Hinzufügung desſelben gerade an dieſer Stelle erklärt ſich m. E. nur unter der Vorausſetzung, daß das Vorangehende mit Einſchluß von V. 18 f. dem Verfaſſer als eine Einheit ſchon gegeben war, ſei es nun, daß er es als Ganzes im Gedächtnis hatte, ſei es, daß es ihm eine ſchriftliche Vorlage bot. Wenn Wendts Hypotheſe im Recht wäre, müßte er alſo nicht Vers 18 f. ſondern V. 20 als Zuſatz des Bearbeiters auffaſſen. Nötig aber macht die Stelle eine Teilungs-Hypotheſe nicht. Wir werden noch eine Reihe von Beiſpielen treffen, wo der Evangeliſt verſchiedene Worte Jeſu zu einer Rede zuſammenarbeitet, und dieſe Erklärung genügt auch hier. Die V. 18. 19 aber bedürfen gar keiner Subſtruktion im Vorigen. Augenſcheinlich iſt die ganze Darſtellung des Evangeliſten darauf berechnet, zu zeigen, wie der Gedanke an den Verräter Jeſum an jenem Abend erfüllt habe. Daher tritt derſelbe bei jeder Gelegenheit hervor. So auch hier. Der ganze Gedanke von dem Beiſpiel Jeſu, dem die Jünger nachfolgen ſollen, erinnert ihn, daß dies nicht für ſie alle gelte: einer iſt dabei, dem Jeſus kein *ὑπόδειγμα* iſt, der innerlich überhaupt nicht in dieſen Kreis gehört.

Die beiden bisher betrachteten Stellen ſind nicht derartig, daß ſie eine Quellenſcheidung nötig machten. Aber vielleicht iſt eine ſo große Anzahl von Stellen vorhanden, welche alle durch ſolche Hypotheſe leicht erklärt werden können, daß ſie in ihrer Geſamtheit dieſelbe zur Wahrſcheinlichkeit bringen können. Wir folgen alſo dem Verfaſſer auf ſeinem ferneren Wege. Er glaubt beweiſen zu können, daß der Bearbeiter verſchiedene Reden Jeſu in einen hiſtoriſch unrichtigen Zuſammenhang gebracht oder Teile von Reden verſetzt habe. So ſoll die Rede 6, 27 ff. nicht in Galiläa, ſondern in Judäa gehalten ſein und an die Rede Kap. 5 anknüpfen; 7, 15—24 ſoll direkt zu der Rede Kap. 5 als deren urſprüngliche Fortſetzung gehört haben; 8, 12 ff. ſoll in dieſelbe Situation

gehören wie 7, 28 ff.; 12, 44 ff. unmittelbar zu der Rede 12, 30 ff.

Auch hier gehe ich von dem bereitwilligen Zugeständnis aus, daß die Behandlung dieſer Stellen bei Wendt etwas ſehr Einnehmendes hat und zunächſt als die einfachſte Löſung längſt gefühlter Schwierigkeiten erſcheint, um ſo mehr, als dann ein Schlüſſel alle verſchiedenen Thüren öffnen würde. Aber auch hier erheben ſich bei näherer Erwägung Bedenken gegen die Aufſtellungen Wendts. Zunächſt ein allgemeines. Wenn in der That 7, 15 ff. urſprünglich zur Rede Kap. 5 gehörte und einen Teil derſelben bildete; wenn 8, 12 ff. zu 7, 28 zu ſtellen iſt und 12, 44 die direkte Fortſetzung von V. 35 f. bildete: wie iſt es denkbar, daß der Bearbeiter dieſe klaren Zuſammenhänge mutwillig zerſtörte? Er ſtellt Sätze, die gar nicht in den neuen Zuſammenhang paſſen wollen, aus der Rede Kap. 5 in das ſiebente Kapitel, um ſtatt deſſen Sätze, die vortrefflich in dieſes paſſen, davon loszutrennen: — zu welchem Behuf denn eigentlich? Was ſtand denn in aller Welt dem im Wege, die Sätze über Sabbat und Beſchneidung bei Kap. 5 zu belaſſen, oder welchen Vorteil glaubte der Bearbeiter durch ihre Verſetzung zu gewinnen? Warum konnte er nicht im Kapitel 12 ſeine Bemerkungen über die Verſtockung des Volkes V. 36^{b} ff. hinter V. 50 ſtellen, wenn er doch einmal V. 35—36^{a} und V. 44—50 als einheitliche Rede in ſeiner Vorlage fand! Aber von dieſem allgemeinen Bedenken abgeſehen, ſcheinen mir — wenigſtens mit einer Ausnahme — auch beſondere gegen jeden einzelnen Fall zu ſprechen.

Ich beginne mit 6, 27 ff. An ſich ließe es ſich ja denken, daß die Rede vom Brot des Lebens ohne Zuſammenhang mit der Speiſungsgeſchichte von Jeſu gehalten wäre. Niemand wird bezweifeln, daß derſelbe einen ſolchen Anknüpfungspunkt nicht brauchte, um auf den bildlichen Ausdruck zu kommen. Aber eben ſo wenig läßt ſich die Möglichkeit beſtreiten, daß Jeſus — oder wenn man will, der frei erfindende Evangeliſt — die Rede ebenſo an die Speiſegeſchichte angeknüpft habe, wie die Rede vom Waſſer des Lebens an den Jakobsbrunnen. Ob dieſe Verbindung dem erſten Verfaſſer oder einem ſpäteren Bearbeiter angehört,

iſt an ſich nicht zu entſcheiden. Nun bringt ja Wendt für die letztere Alternative mehrere Gründe bei. Zuvörderſt den Satz *εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατε καὶ οὐ πιστεύετε* 6, 36. Es iſt anerkannt, daß ſich im unmittelbar Vorhergehenden kein Wort Jeſu findet, auf welches das *εἶπον* ſich zurückbezöge. Ich ſehe auch von der Meyerſchen Erklärung ab, der *εἶπον* als dictum velim faſſen wollte, was aber im Neuen Teſtament keine Stütze findet. Entweder geht man zurück auf V. 26 oder mit Wendt auf 5, 17 ff. Ich halte auch die erſtere Beziehung für möglich, aber will jetzt einmal die zweite als die richtige gelten laſſen. Daraus folgt ſchlechterdings nicht, daß urſprünglich 6, 36 ff. in dieſelbe Situation gehört wie Kap. 5. Allerdings befinden wir uns Kap. 6 in Galiläa, Kap. 5 in Jeruſalem, alſo iſt jedesmal ein ganz anderes Publikum zugegen, und Jeſus kann ſich nicht wohl vor dem einen auf das berufen, was er vor dem andern geſagt hat. Auch wollen wir nicht die wunderliche Ausrede zuhilfe nehmen, daß unter den Galiläern ſolche geweſen ſein könnten, die am Purimfeſt in Jeruſalem Jeſu damalige Rede gehört hätten. Als wenn Jeſus das hätte wiſſen, und wenn er's wußte, daraufhin das *εἶπον ὑμῖν* allen ſeinen Zuhörern zurufen können! Die Schwierigkeit iſt alſo da. Aber der Schlüſſel, den Wendt anwendet, kann nicht der richtige ſein, weil er an ganz analogen Stellen nicht paßt. In der erſten Hälfte des zehnten Kapitels nämlich hat Jeſus gegen die Phariſäer die große Streitrede gehalten, die in dem Gleichniswort vom guten Hirten gipfelt. Dann verſetzt uns V. 22 in eine ganz andere Zeit und an einen ganz andern Ort, und Jeſus antwortet auf das Drängen ſeiner damaligen Zuhörer, ihnen zu ſagen, ob er der Meſſias ſei, V. 25: *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε*, und gleich darauf begründet er dieſen ihren Unglauben damit, daß ſie ſeine Schafe nicht ſeien. Beide Sätze paſſen durchaus nicht in die Situation. Den dermaligen Zuhörern hat Jeſus nach dem Bericht des Evangeliſten noch gar nichts geſagt, alſo auch nicht, daß er der Meſſias ſei; und ihnen hat er auch das Gleichnis von Hirt und Herde nicht geſagt, ſo daß die auf die erſte Hälfte des Kapitels zurückgehenden Worte für ſie ohne den nötigen Untergrund waren. Auch hier kann man

der Schwierigkeit nicht mit der Annahme beikommen, es möchte ja eine Anzahl Leute bei beiden Gelegenheiten zugegen gewesen sein. Das hätte noch einen Schein von Berechtigung, wenn beidemal die Rede an demselben Platz, im Tempel, gehalten wäre; aber dies ist in der ersten Hälfte des Kapitels gar nicht der Fall. Und selbst wenn diese Annahme von der wenigstens teilweisen Identität der Zuhörer wahrscheinlicher wäre, als sie ist, würde sie nicht helfen, da die ὑμεῖς ganz allgemein alle Zuhörer umfassen. Hier ist also genau derselbe Fall, wie 6, 36: die Rede Jesu bezieht sich auf Verhältnisse, welche den Zuhörern unbekannt sind. Zwar hat Wendt auch an dieser Stelle helfen wollen, indem er V. 22 als Zusatz des Bearbeiters ansieht. Aber gerade hier ist diese Hypothese offenbar unrichtig. Denn es wäre auch nicht der leiseste Grund anzugeben, zu welchem Zwecke der Verfasser hier plötzlich eine Zeitbestimmung eingefügt haben sollte. Gerade wenn das Folgende auf das Vorige Bezug nimmt, mußte doch dem Bearbeiter fern liegen, ganz willkürlich es Monate später gesprochen sein zu lassen. Wenn wir demnach hier einen anderen Schlüssel anwenden müssen, so hört das Recht auf in dem ganz analogen Fall 6, 36 den der Quellenscheidung zu fordern. Die Lösung der Schwierigkeit liegt auch nicht so gar fern. Auch wenn man mit Wendt die Reden des vierten Evangeliums für authentisch, d. h. für Erinnerungen eines Augenzeugen hielt, so ist doch die Annahme unabweislich, daß sie nicht eine sozusagen stenographische Aufzeichnung der wirklich gesprochenen Worte sind, sondern eine freie Reproduktion. Es gehört ferner zu der Eigenart des Evangeliums, daß es nicht sowohl einzelne Geschichtsbilder geben will, bei denen, wie in der Synopse, fortwährend die Individualitäten wechseln, sondern die Individualitäten treten zurück hinter größeren Klassen von Menschen. Nicht ein Kampf oder vielmehr eine Reihe von Kämpfen mit einzelnen Gegnern, sondern ein Gesamtkampf mit einem Gesamtgegner wird geschildert. Dieser Gesamtgegner ist das innerlich gottentfremdete Judentum. Dieses wird mit dem Gesamtnamen οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet. Darunter sind nicht Judäer im engeren Sinne im Gegensatz zu Galiläern gemeint, denn wenn es heißt „Fest der Juden", „Passah der Juden", so ist klar, daß das

Volk im ganzen gemeint iſt, nicht ein Teil desſelben. Aber auch nicht ſpeziell die Hierarchen ſind darunter verſtanden. Freilich liegt in der Natur der Sache, daß an einer Reihe von Stellen der Ausdruck ſich ſpeziell auf dieſe bezieht, da ſie die eigentlichen Träger der Feindſchaft gegen Jeſum waren; aber an anderen Stellen ſind die Hierarchen nicht gemeint: 7, 15. 35; 8, 22; 10, 19. 24. 31 ſind offenbar Leute aus dem Volke gedacht. Vielmehr iſt es immer die als Einheit gedachte widergöttliche Volksgenoſſenſchaft, die ſo bezeichnet wird. Mit wem Jeſus auch im einzelnen Falle zu thun hat, dem Evangeliſten kommen ſie nicht als einzelne, ſondern als *οἱ Ἰουδαῖοι* (mit dem Artikel) in Betracht, als eine innerlich einheitliche Größe. Es ſind, wenn man den Ausdruck recht verſtehen will, immer dieſelben Leute, die er im Auge hat. Weil ihm ſo das Konkrete hinter dem allgemeinen Genus verſchwindet, die Verhandlungen immer mit „dem Judentum“ ſtattfinden, iſt erklärlich, daß er nicht unterſcheidet zwiſchen dem, was die einen oder die andern Individuen gehört haben. Es ſind ihm eben immer die Feinde Jeſu, mit denen verhandelt wird. Man mag ſagen, eine ſolche Verblaſſung des Konkreten ſei bei einem Augenzeugen unmöglich und mag darum das Evangelium für unecht erklären; ich glaube das nicht, gehe aber darauf nicht bei dieſer Gelegenheit ein. Aber daß die ſämtlichen Reden des vierten Evangeliums dieſen Charakter an ſich tragen, kann man nicht leugnen, und daher iſt es unmöglich, auf ſolche Bemerkungen eine Quellenſcheidung zu begründen. In jedem Fall, mag das Evangelium echt ſein oder nicht, gehört dieſer Zug zu der freien Geſtaltung des Stoffes durch den Verfaſſer. Muß Wendt in Kap. 10 dieſe Erklärung anerkennen, ſo genügt dieſelbe Erklärung auch Kap. 6. Der Grundgedanke iſt, daß Jeſus den Juden ihren Unglauben wiederholt vorgeworfen hat, und dieſen Gedanken läßt der Evangeliſt ihn im einzelnen ausſprechen, auch wo nicht zu erkennen iſt, daß gerade die eben gegenwärtigen Zuhörer den Vorwurf ſich ſchon öfter zugezogen haben. Oder der Grundgedanke iſt ein ander Mal, daß Jeſus häufig genug — implicite — geſagt habe, was er ſein wolle, und dieſen Gedanken ſpricht er auch vor ſolchen aus, wo

nicht erkennbar ist, daß diese Personen es schon von ihm gehört haben. So ist also das *εἶπον ὑμῖν* 6, 36 kein Beweis, daß die betreffende Rede in dieselbe Situation gehört wie Kap. 5, sondern nur ein Beweis, daß dem Evangelisten die einzelnen Kämpfe Jesu sich innerlich als eine Gesamtheit darstellen, als ein großes einheitliches Faktum. Man kann die Thatsache auch so darstellen, daß unter dem Eindruck, daß *seine Leser* das Vorige kennen, dem Verfasser sich der Gedanke unterschiebt, daß *die jedesmaligen Hörer* alles Vorige kennen. Will man das eine schriftstellerische Nachlässigkeit nennen, so thue man es; ich glaube aber den psychologischen Hergang, der dabei obwaltete, klar gestellt zu haben.

Mit dem Gesagten ist ein zweiter Grund, aus dem Wendt die Rede vom Lebensbrot nach Jerusalem verlegen will, gleichfalls schon beseitigt: der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* von den Hörern in 6, 41. 52. Es ist gar nicht abzusehen, warum dieser Ausdruck, der im ganzen Neuen Testament sich auf das Volksganze bezieht, bei Johannes sich auf die Judäer allein beziehen soll. Daß er zumeist in concreto allerdings von Bewohnern der Landschaft gebraucht wird, hat seinen einfachen Grund darin, daß der größte Teil des Buches in Judäa sich abspielt; aber daraus folgt nicht, daß diese als Judäer so genannt werden und nicht als Glieder des jüdischen Volks überhaupt, und zwar als Glieder des von Gott innerlich gelösten, Jesu feindlichen Volkes, gegen welches der Evangelist sich im Gegensatz, das er als ein ihm fremdes fühlt. Diese Wortbedeutung paßt in Kap. 6 nicht weniger als in Kap. 7 oder 10.

Nicht höhere Beweiskraft haben zwei andere Gründe Wendts für seine Quellenscheidung in Kap. 6. Es soll unbegreiflich sein, daß dieselben Leute, welche tags zuvor das Speisewunder erlebt hatten und, von demselben begeistert, Jesum zum König ausrufen wollten, nun das Mannawunder fordern, weil sie auf das Sehen eines solchen Wunders ihren Glauben gründen wollen. Das ist aber gar nicht unbegreiflich. Der Evangelist will hier, wie an vielen Stellen, den irdischen Sinn des Volkes zur Anschauung bringen, welcher nie auf Jesu Ziele eingeht, sondern den Herrn für die eigenen Wünsche zu verwerten sucht. Mit raffinierter Verschmitzt-

heit ſuchen die Juden aus allem, was Jeſus ſagt, um ſie auf das Reich Gottes hinzuweiſen, umgekehrt für ihren fleiſchlichen Sinn Kapital zu ſchlagen. Dieſen Sinn durchſchaut Jeſus, und darum weiſt er die Menge gleich V. 26 mit der Bemerkung zurück, er wiſſe, daß ihnen nur die leibliche Sättigung imponiert habe, ſie ſollten vielmehr bei ihm geiſtige Speiſe ſuchen. Indem dabei der Ausdruck ἐργάζεσθαι angewendet wird, mißverſtehn die Leute Jeſum. Bei der Speiſe denken ſie an die Wunderſpeiſe des vorigen Tages und fragen, wie ſie es anfangen ſollen, diejenigen Werke, welche Gottes beſondere Domäne bilden (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ), nämlich eben Wunder, zu thun? Hierauf erwidert Jeſus wieder ganz in der Art des vierten Evangeliums, er wolle ihnen das einige rechte ἔργον τοῦ θεοῦ, das den Namen „göttliches“ Werk allein verdiene, nennen, das ſei der Glaube an ihn. Daß in jenem Wort der Menge vom ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ nicht, wie Holtzmann meint, ein Verſtändnis für den religiöſen Gehalt der Worte Jeſu liegen kann, zeigt das Folgende, wo ſie wieder ein äußeres Wunder will. Daher muß auch der Ausdruck τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ vorher von ſolchen verſtanden werden. Dann aber ſetzen die Worte die Speiſungsgeſchichte geradezu voraus und eine Ausſcheidung derſelben iſt unmöglich. Wenn nun das Volk die Mahnung Jeſu, an ihn zu glauben, alsbald zu einer neuen Wunderforderung benutzt, als der Bedingung, unter der ſie ſeiner Mahnung nachkommen wollen, ſo iſt das wieder eine äußerſt charakteriſtiſche Schilderung ſeines äußerlichen Sinnes. So viel Wunder, ſo viel Glauben: jedesmal ſoll er ſich letzteren durch ein neues Wunder erkaufen. Das Wunder iſt es, worauf es ihnen ankommt; ein ſolches wollen ſie ſich durch das Anerbieten, daraufhin zu glauben, erzwingen. Sie treiben förmlich Schacher damit. Und ſie wiſſen auch Jeſu alsbald ein beſtimmtes Wunder vorzuſchlagen. Geſtern haben ſie Brot gegeſſen, aber das Pſalmwort, wo das Manna Gottesbrot heißt, erinnert ſie an dieſes: das ſoll ihnen Jeſus einmal ſchaffen. So iſt das Ganze ein in ſich völlig verſtändliches und abgeſchloſſenes Ganze, welches ſich aus der Speiſungsgeſchichte entwickelt. Daß die Leute nicht V. 30 ausdrücklich an das geſtrige Wunder erinnern, iſt ganz normal: dann konnte ja Jeſus erwidern,

ſie ſollten ſich an demſelben begnügen. Darum ignorieren ſie das: die neue Forderung Jeſu giebt ihnen das Recht, auch ihrerſeits eine neue Forderung zu ſtellen. Gerade die Unverſchämtheit, die das Geſchehene ignoriert, iſt für die ganze Sinnesart der Leute bezeichnend. Man kann dieſen Hergang als geſchichtlich auffaſſen, wenn man das Evangelium für echt hält; man kann ihn als ingeniöſe Erfindung des Verfaſſers anſehen, wenn man es für unecht hält; aber ein Grund, eine doppelte Hand zu erkennen, iſt nicht vorhanden.

Als ebenſo wenig zwingend kann ich eine zweite Bemerkung Wendts anerkennen. Es ſoll unbegreiflich ſein, daß „derſelbe Jeſus, welcher in V. 32 ff. im Gegenſatze zu der Forderung eines zur Stütze des Glaubens an ihn dienenden Wunderzeichens auf ſich ſelbſt hinweiſt, ſofern er mit ſeiner göttlichen Heilswirkſamkeit das unmittelbarſte und größte Beglaubigungszeichen für ſich ſei, kurz vorher V. 26 das Wort geſprochen hat, welchem der Gedanke zugrunde liegt, daß ein ſolches Aufſuchen Jeſu das richtige wäre, welches um ſeiner Wunderthaten willen erfolgte". Der Fehler liegt hier in der Auffaſſung des 26. Verſes. Wenn Jeſus da ſagt, die Juden ſeien gekommen, weil ſie ſatt geworden ſeien, nicht weil ſie Zeichen geſehen hätten, ſo iſt doch offenbar der Gedanke, nur auf das Sinnliche gehe ihr Trachten, nicht aber ſei ihnen für ein Höheres das Auge aufgegangen, das ſie an dem Speiſewunder hätten lernen und gewinnen können. Sie haben nur an der äußern Thatſache, nicht an deren religiöſer Bedeutung gehaftet. Das iſt aber genau derſelbe Standpunkt, den Jeſus in der folgenden Rede geltend macht. Wie die Juden am vorigen Tage nur irdiſche, nicht himmliſche Speiſe ſich angeeignet haben, ſo wollen ſie auch in der Forderung des Mannas wieder nur etwas Sinnliches, nicht diejenige Speiſe, die allein dieſen Namen verdient, und die ihnen Jeſus geben möchte. Ein Unterſchied in der Höhenlage der Worte Jeſu V. 26 und nachher iſt in der That nicht vorhanden.

Die dem 8. und 12. Kapitel entnommenen Beweiſe Wendts für Verſetzungen in den Reden Jeſu ſind weſentlich ſchon durch das Geſagte entkräftet. Im erſteren Falle ſtützt er ſich auf das *αὐτοῖς* 8, 12. Dieſes könne ſich nicht auf die 7, 45—52 vor-

kommenden Perſonen beziehen. Gewiß richtig. Dann müſſe man entweder erklären, der Schriftſteller habe unter den αὐτοῖς die Gegner Jeſu 7, 37 ff. oder aber ein anderes Publikum, wie es damals in Jeruſalem war, verſtanden. „Die eine Erklärung ſetzt eine ebenſo unnatürliche Schreibweiſe voraus wie die andere; wie kann ſich ein einfaches αὐτοί auf Perſonen einer früheren Erzählung beziehen, wenn inzwiſchen eine andere Erzählung mit anderen Perſonen gegeben iſt? oder wie kann ſich ein αὐτοί auf Perſonen beziehen, welche überhaupt nicht genannt werden?“ (S. 233). Wendts Verſuch, die Schwierigkeit durch Quellenſcheidung zu löſen, ſcheitert an der analogen Thatſache 10, 25. Wir haben hier nur einen neuen Beleg für die damals gewonnene Erkenntnis, daß der Evangeliſt einmal die Gegner Jeſu und anderſeits ſeine Schrift als eine Einheit fühlt und daher in formeller Sorgloſigkeit hier ſie mit einem Pronomen einführt, weil ſie ſeinem Geiſte beim Schreiben immer als die innerlich gleichen gegenwärtig ſind. Ferner macht Wendt darauf aufmerkſam, daß die Gedanken der Rede Jeſu in Kap. 8 im engſten Zuſammenhange mit ſeinen Worten in 7, 28 f. 33 f. 37 f. ſtehen. 8, 12 enthalte weſentlich, nur in anderem Bilde, dieſelben Gedanken wie 7, 37 f. und derſelbe werde 8, 32 u. 51 näher ausgeführt. Ebenſo werde 7, 28 f. wieder aufgenommen in 8, 17 f. und ausgeführt in 8, 23 u. 42 ff., endlich 7, 33 f. in 8, 21. Hieraus folgert Wendt, daß die in Kap. 7 getrennt von einander und von der Rede in Kap. 8 überlieferten Ausſprüche im Bewußtſein ihres Autors von vornherein die Beziehung gehabt haben, welche aus Kap. 8 erhelle, d. h. wir müſſen bei der Erklärung davon abſehen, daß ſie auf verſchiedene Situationen verteilt ſind. Vielmehr ſei 8, 12 die Fortführung des Geſprächs in 7, 40 ff. und ſo das rätſelhafte αὐτοῖς in erſterer Stelle erklärt. Aber dieſe ganze ſcharfſinnige Analyſe hat keinen ſicheren Boden unter den Füßen. Zunächſt ſehe ich nicht ab, was Wendt mit 7, 37 anfängt. Gehört ihm die Einleitung zu dieſem Verſe, wie es ſcheint, zur Quellenſchrift, ſo iſt ja die Einheit der Situation, die er fordert, aufgegeben. Denn dann ſind wir 7, 37, bezw. 8, 12 ff. ja an einem ganz anderen Tage, und was nach 7, 37 folgt, kann nicht zu einer großen Verhandlung mit dem

Vorhergehenden zusammengeschweißt werden. Aber hiervon abgesehen, warum soll aus der inneren Verwandtschaft der Gedanken in Kap. 7 u. 8 die Gleichheit der Situation folgen, in der sie gesprochen sind? Daß Jesus dieselben Gesichtspunkte wiederholt geltend gemacht hat, namentlich während desselben Aufenthaltes in Jerusalem, ist doch nicht befremdend. So wenig die ähnlichen Gedanken in der ersten und zweiten Hälfte von Kap. 10 beweisen, daß wir an beiden dieselbe Rede haben, so wenig ist das hier der Fall. Überhaupt erscheint es mir von vornherein als sehr unwahrscheinlich, daß eine einheitliche Rede und Verhandlung zerstückt sein soll. Wir werden im Gegenteil uns zu vergegenwärtigen haben, daß die größeren Redekomplexe des vierten Evangeliums und die dort als Einheit erscheinenden Verhandlungen die Zusammenfassung und Zusammenordnung vieler, ursprünglich vielleicht zu verschiedenen Zeiten stattgefundenen Vorfälle sind. Das gilt in erster Linie von den Abschiedsreden Jesu, aber auch von den früheren Partieen des Evangeliums. Ich stimme D. Weiß in seinen Bemühungen, das Mosaikartige derselben nachzuweisen, durchaus bei, wenn ich auch meinerseits darauf verzichte, zu so bestimmten einzelnen Resultaten zu kommen wie er. Also nicht eine Auflösung von einheitlichen Größen in einzelne Stücke, sondern umgekehrt Zusammenfügung von Einzelheiten zu größeren Gruppen ist der Charakter des vierten Evangeliums. Namentlich aber die einzelnen Stücke Jesu in Kap. 7 sind nicht als Stücke einer größeren Auseinandersetzung zu betrachten, sondern im Gegenteil als die komprimierte Quintessenz, als Themata einer größeren Anzahl von Reden. Der Hauptinhalt des Kapitels ist der Nachweis, wie unter den verschiedensten Formen und den mannigfachsten Vorwänden das Judentum sich den Ansprüchen Jesu zu entziehen sucht und eine gegnerische Stellung zu ihm einnimmt. Hierauf liegt der Nachdruck, darum sind die Reden Jesu nur ganz kurz nach ihrem Hauptinhalte angegeben. Allerdings ist es im letzten Grunde immer wieder dasselbe, was er sagt, aber daraus folgt nicht, daß er das alles mit einem Mal gesagt haben müßte. Weil sich zur Not aus den verschiedenen Aussprüchen ein Ganzes herstellen läßt, folgt nicht, daß sie ursprünglich ein solches gebildet haben.

Wir kommen zu 12, 44 ff. Hier ſoll die Trennung dieſes Redeſtückes von der mit V. 36ª ſchließenden Rede wieder auf Ungeſchick des Bearbeiters beruhen. Ein formeller und ein ſachlicher Grund wird dafür geboten. Der erſtere beſteht in dem Fehlen einer beſtimmten Situation in V. 44: nachdem V. 36ᵇ berichtet habe, daß Jeſus ſich verborgen, müſſe man erwarten, daß der eigentliche Verfaſſer die neue Situation auch mit einer konkreten Angabe derſelben gekennzeichnet habe. Der ſachliche Grund iſt, daß der Inhalt von V. 44 ff. ſich mit dem Schluß der vorigen Rede zuſammenſchließe und beides ſich daher als Ganzes darſtelle. Was das letztere angeht, ſo iſt es nicht der einzige derartige Fall in unſerem Evangelium, wir finden analoge Erſcheinungen regelmäßig. Die Täuferrede 3, 27 ff. operiert mit den Gedanken der vorhergehenden Nikodemusrede, das achte Kapitel mit den Begriffen des ſiebenten, die zweite Hälfte des zehnten nimmt den Vergleich von Hirt und Herde aus der erſten wieder auf. Warum in aller Welt ſoll das jedesmal ein Zeichen anderer Hand ſein? Die unbedingt nächſtliegende Erklärung iſt doch, daß der Verfaſſer ſelbſt in dieſer Weiſe einen Faden in den anderen ſchlingt. Vor allem aber paßt an unſerer Stelle der Schlüſſel Wendts ſchlechterdings nicht; wie ſchon oben bemerkt, wäre unerklärlich, warum der Bearbeiter mitten in die einheitliche Rede Jeſu, die er vor ſich hatte, das heterogene Stück V. 36ᵇ—43 eingeſchoben hätte, während es ihm doch freiſtand, dasſelbe nach dem Schluß der ganzen Rede zu geben. Dieſer Gegengrund ſcheint mir ſo gewichtig zu ſein, daß er alle Inſtanzen Wendts für ſeine Meinung allein aufwiegen könnte. Was aber das formelle Bedenken betrifft, die ganz allgemeine Einführung der Schlußrede Jeſu durch ein ἔκραξεν κ. εἶπεν, ſo erklärt dieſe ſich m. E. genügend aus dem ſchlußartigen Charakter der folgenden Worte Jeſu. Es ſoll nicht geltend gemacht werden, wann und wo Jeſus dieſelben geſprochen habe, ſondern daß er ſie geſprochen. Gerade dieſes Stück des Evangeliums macht mehr als jedes andere den Eindruck der muſiviſchen Zuſammenfügung: es ſoll die großen leitenden Gedanken noch einmal zum Schluß dem Leſer vor die Seele führen. Daß dies aber im Aoriſt geſchieht als Erinnerung an eine beſtimmte Thatſache, hat

denſelben Grund wie der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι*: in dem Konkreten ſchaut der Verfaſſer das Allgemeine, das irdiſche Leben Jeſu ſteht ihm als eine große Erinnerung vor der Seele, und aus ihr heraus erzählt er: „Jeſus bezeugte mit beſonderer Betonung“ (*ἔκραξεν*).

Derjenige Fall, in welchem Wendts Hypotheſe ſich am meiſten empfiehlt, iſt 7, 15—24. Denn in der That iſt die Art, wie Jeſus plötzlich auf die in Kap. 5 erzählte Sabbatheilung zurückgreift, wie dieſes Werk als *ἓν ἔργον* bezeichnet wird, obwohl doch Jeſus nach dem eignen Bericht des Evangeliſten deren viel in Jeruſalem gethan hat, ſo daß Nikodemus daraufhin ihn für einen von Gott geſandten Lehrer hält, ſehr auffällig; beides würde ſich in der Rede Kap. 5 beſſer erklären als hier, wo nach ſo vielen Monaten Jeſus unvermittelt darauf zurückkommt. Auch iſt es richtig: daß ſie das Geſetz des Moſes nicht halten, ſcheint ganz gut zu 5, 45—47 zu paſſen, wo den Juden ihr Unglaube gegen Moſes vorgeworfen wird. Inzwiſchen iſt doch zunächſt auch hier wieder zu bemerken, daß die Umſtellung von Wendt die Schwierigkeiten auch nicht alle löſt. Er will die Frage der Juden V. 15 *πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν;* auf 5, 37—47 beziehen, wo er von der rechten und falſchen Auffaſſung der Schrift geredet hat. Er verſteht unter *γράμματα* alſo das Alte Teſtament. Das iſt aber nicht möglich, weil dann der Artikel ſtehen müßte; ohne denſelben bedeutet es, wie zuletzt Holtzmann richtig erinnert hat, literae: wie kommt dieſer zu wiſſenſchaftlicher Bildung? Aber abgeſehen hiervon würde auf die Rede 5, 37—47 eine ganz andere Frage erfolgt ſein als die nach dem Urſprung der Schriftkenntnis Jeſu. Denn dieſer Anſtoß mußte ganz zurücktreten hinter dem unendlich höheren, daß ſich die Schrift auf ihn beziehe, daß ihm Glauben gebühre wie dem Moſes. Alſo iſt die Anknüpfung, die Wendt findet, eine nur ſcheinbare; dagegen knüpft ſich die Frage 7, 15 vortrefflich an die vorangehende Bemerkung, daß Jeſus im Tempel gelehrt habe. Die ſich in dieſer Thatſache bekundende Bildung veranlaßt die erſtaunte — nicht, wie Wendt will, höhnende — Frage nach dem Urſprung dieſer Bildung. Die Antwort Jeſu, welche die Stellung zu ihm von der zu Gott abhängig macht, als der die eigentliche Quelle ſeiner Lehre ſei, hat ja allerdings Verwandtſchaft mit 5, 19. 30. 37,

aber das iſt ſo ſehr der immer wiederkehrende Mittelpunkt alles deſſen, was Jeſus vom vierten Evangelium ſagt, daß es völlig unveranlaßt wäre darum anzunehmen, dieſe Stellen müßten alle in demſelben Zuſammenhang geſprochen ſein. Ferner bleibt die Hauptſchwierigkeit inbezug auf 7, 15—24 bei Wendt völlig ungelöſt. Das iſt der mangelnde Zuſammenhang zwiſchen V. 19 und dem Vorhergehenden. Er meint zwar durch Zurückbeziehung von V. 19 auf 5, 45—47 helfen zu können, wo gleichfalls von Moſes und der mangelhaften Stellung des Volkes zu ihm die Rede iſt. Aber damit iſt gar nichts geholfen. Es iſt ja ein ganz anderer Geſichtspunkt, unter dem Moſes dort und hier herangezogen wird. Dort handelt es ſich um πίστις: Moſes hat von Chriſtus geſchrieben. Das ſteht ganz in Übereinſtimmung mit dem Hauptinhalt der Rede in Kap. 5, den Zeugniſſen für ihn, zuletzt dann des altteſtamentlichen Schriftwortes. In Kap. 7 dagegen handelt es ſich um den Gehorſam gegen die von Moſes gegebenen Gebote, alſo gar nicht mehr um Glauben an das Verheißungswort, ſondern um ein Thun des Geſetzeswortes. Demnach kann 7, 19 nicht als Fortführung von 5, 45—47 angeſehen werden. Vielmehr liegt die wirkliche Anknüpfung von V. 19 in dem unmittelbar Vorhergehenden. V. 17 hat Jeſus das Thun des göttlichen Willens als Vorausſetzung für ein richtiges Urteil über ihn geltend gemacht. Dieſen göttlichen Willen haben die Juden als eine von ihnen ſelbſt theoretiſch anerkannte Autorität im Geſetz des Moſes, aber ſie halten es nicht, wie ihre Übertretung des fünften Gebotes Jeſu gegenüber beweiſt. Bisher hat ſich uns der Zuſammenhang in Kap. 7 als ſo geſchloſſen und durchſichtig erwieſen, daß nicht das geringſte Bedürfnis zu einer Verſetzung vorliegt. Es bleibt nur noch die Schwierigkeit, daß im Folgenden Jeſus auf die Sabbatsheilung in Kap. 5 in einer Weiſe rekurriert, als ob ſie noch ganz im Mittelpunkt des Tagesintereſſes ſtände und die gegenwärtigen Zuhörer mit den Zeugen des Ereigniſſes identiſch wären. Nun iſt aber zunächſt zu bemerken, daß auch die Rede Kap. 5 ſich gar nicht unmittelbar an das Ereignis anſchließt. Erſt hinterdrein hat ja Jeſus den Geheilten wieder geſprochen, dieſer die Hierarchen auf die Perſon Jeſu hingewieſen, es hat ſich eine feindſelige Stimmung gegen ihn entwickelt und

daraufhin erſt erfolgt die Rede 5, 17 ff. Alſo ſchon dabei war keine Identität des Orts und der Perſonen vorhanden. In der That iſt auch nicht abzuſehen, warum der Vorwurf der Sabbatsverletzung nicht eine dauernde Waffe im Arſenal der Gegner geweſen ſein ſoll, die auch nach Monaten noch wieder gegen ihn gebraucht wurde. In der Weiſe iſt doch die johanneiſche Erzählung in keinem Fall vollſtändig, daß ausgeſchloſſen wäre, die Behandlung des Themas in 7, 19 ff. ſei durch feindliche Zwiſchenredner veranlaßt. Damit wäre alſo die Wiederaufnahme der Sabbatsfrage im ſchlimmſten Fall ſchon gedeckt. Aber wir haben noch eine beſſere Antwort. Das τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι mußte ja an ſich ſelbſt die Erinnerung an den Vorfall erwecken, der dies ζητεῖν veranlaßt hatte; darin liegt alſo die Anknüpfung für die folgende neue Erörterung der Sabbatsfrage, ſei es nun, daß es ſo in der Seele Jeſu ſelbſt geweſen iſt, ſei es, daß der Verfaſſer dieſen Zuſammenhang hergeſtellt hat. Zur Annahme einer Verſetzung dieſer Rede an einen andern Ort, als den ſie urſprünglich einnahm, iſt wieder in keinem Fall eine Veranlaſſung.

Indes bilden die bisher beſprochenen Thatſachen auch nicht das ganze Beweismaterial, welches Wendt für ſeine Hypotheſe verwendet. Noch größeren Wert legt er auf den Nachweis, daß in dem vierten Evangelium nicht eine einheitliche religiöſe Anſchauung herrſche, ſondern zwei ſehr verſchiedene Anſchauungsweiſen nebeneinander hergehen. Es leuchtet ein, daß, wenn dieſe Beobachtung richtig wäre, die Teilungshypotheſe nötig wäre und dann auch die bisher behandelten Stellen in ein anderes Licht träten. Denn wenn dieſelben auch an ſich jene Hypotheſe nicht begründen können, würde dieſelbe, wenn ſie anderweitig ſchon feſtſtände, natürlich auch mit ganz anderem Gewicht bei der Beurteilung jener Stellen in Betracht kommen. Auch hier beginne ich mit der Anerkennung, daß die von Wendt geltend gemachten Inſtanzen nicht allein ſehr feinſinnig geltend gemacht ſind, ſondern auch zunächſt etwas ſehr Frappierendes haben.

Das erſte Moment, das er beibringt, iſt das Verhältnis der Begriffe σημεῖα und ἔργα im vierten Evangelium. Er geht davon aus, daß in den Reden Jeſu der erſtere Begriff ſo gut wie ganz

zurücktritt, dagegen der Begriff ἔργα einen breiten Raum einnehme, umgekehrt in den Worten des Bearbeiters σημεῖα an die Stelle von ἔργα trete. Das sei aber eine nicht nur lexikalische Differenz, sondern eine solche der religiösen Anschauung. Denn unter σημεῖα seien außerordentliche Erscheinungen verstanden, welche ihren Urheber als Träger einer übernatürlichen, übermenschlichen Macht bewähren, und sie seien analog den Proben übernatürlichen Wissens, welche Jesus gelegentlich zur Überzeugung von seiner Messianität gegeben habe. Dagegen in den großen Reden sei der Begriff ἔργα nicht synonym mit σημεῖα; nicht wunderbare Wirkungen seien darunter gemeint, sondern die ἔργα seien dasselbe mit den ῥήματα Christi. „Seine ῥήματα sind seine ἔργα, sofern sie zur Ausführung des einen ἔργον, d. i. der einen Berufsarbeit, gehören, welche Gott ihm übertragen hat, und umgekehrt sind alle seine ἔργα, auch wo sie in Handlungen und nicht in Reden bestehen, doch ῥήματα, sofern sie sich dem Zweck seiner Verkündigung unterordnen“ (S. 241). Nach der ersteren Anschauung, der des Bearbeiters, erkenne man die göttliche Offenbarung daran, daß der Naturverlauf durch die Allmacht Gottes aus seinen gewöhnlichen Grenzen gerückt werde oder eine übernatürliche Erkenntnis durch göttliche Allwissenheit eintrete; nach der zweiten, der des Apostels, bezw. Jesu selbst, sei das Hauptmerkmal der Offenbarung das ethische Wollen und Wirken, ob es gleich in den gewöhnlichen Formen des kreatürlichen Lebens sich äußere. Es ist klar, daß dies in der That ein sehr gewichtiger Unterschied wäre, welcher der Annahme einer doppelten Hand in unserm Evangelium den größten Vorschub leisten würde. Allein ich glaube, daß der Erörterung Wendts eine unrichtige Deutung beider Begriffe zugrunde liegt.

Zunächst ist es nicht richtig, daß dem Verfasser des 4. Evangeliums in dem Begriff des σημεῖον das ethische Moment zurücktritt und nur die Bethätigung der Allmacht in Betracht kommt. Alle Wundererzählungen enthalten vielmehr eine religiös-sittliche Abzweckung. Um von hinten anzufangen, ist der Zweck der Unterredung Jesu mit Martha, daß er ihr zunächst die leibliche Auferweckung des Bruders aus dem Auge rücken will. „Ich bin die

Auferstehung; im Glauben an mich hast du alles, was du brauchst; in meinem Reich giebt es gar kein wirkliches Sterben." Die Wunderthat ist nachher nur die Beglaubigung dessen, was er vorher gesagt hat, s. z. s. ein donum superadditum. Die Blindenheilung wird unter den Gesichtspunkt gestellt, daß alles Leid seinen Zweck in der Verherrlichung Gottes habe, und für den Blinden selbst wird es der Weg, ihn zum Glauben an den Menschensohn zu führen. Die Speisung der Menge erreicht nach der Erzählung des Evangelisten ihren Zweck eben nicht, weil die Menge dadurch sich nicht religiös-ethisch beeinflussen läßt, sondern bei der äußeren Thatsache stehen bleibt. Die Heilung am Teich Bethesda wird erst zu Ende geführt in der ethischen Einwirkung auf den Geheilten 5, 14. Der Königische wird so erzogen, daß er zum Glauben kommt, ohne das Wunder schon erlebt zu haben. Ist dies ethische Moment überall vorhanden, so werden wir das Recht haben, auch bei dem Hochzeitswunder die Herrlichkeit Christi, die sich darin den Jüngern offenbart, nach 1, 14 von der χάρις zu verstehen, die in der φιλανθρωπία Jesu bei der eingetretenen Not sich bethätigte. Aus dem Gesagten folgt, daß keine einzige Wundererzählung bloß den Charakter einer Machterweisung hat, sondern alle, auch gerade diejenigen, welche Wendt dem Bearbeiter zuschreibt, immer auf eine Offenbarung der sittlich-religiösen Herrlichkeit Jesu abzwecken. Dazu kommt, daß eine Reihe von Wundern, namentlich das am Lazarus, am Blinden, die Speisung als Allegorieen dessen verwendet werden, was Jesus auf dem innerlichen Gebiet thun will oder, wie das am Kranken zu Bethesda, wenigstens als Probe für das, was Jesus auf dem höheren Gebiet thun kann. So sind also alle Wunder mit der eigentlichen Heilandsthätigkeit Jesu in engste Verbindung gebracht. Nicht anders steht es übrigens mit den Wundern des höheren Wissens Jesu. Am Jakobsbrunnen ist die Kenntnis der Geschichte des Weibes ein Mittel, um auf das eigentlich religiöse Gebiet mit ihr zu gelangen; und dem Nathanael gegenüber spricht sich Jesus geradezu abschätzig über den Wert des bloßen äußeren Wissens aus: du wirst noch Größeres sehen, und dies Größere liegt auf dem spezifisch religiösen Gebiet, wobei zu bemerken ist, daß nach Wendt auch diese Geschichte dem auf nie-

drigeren Standpunkt ſtehenden Bearbeiter angehören ſoll. Unter dieſen Umſtänden iſt es ſchon von vornherein unwahrſcheinlich, daß dieſer unter *σημεῖον* die Wunderthaten nur als Bekundung einer höheren Macht verſtanden haben ſoll. Vielmehr heißen dieſe Machtthaten ihm *σημεῖα* als ſolche, welche eine Zeichenſprache reden; ſie ſind nicht Zeichen von höherer Macht, ſondern dieſe Machtthaten auf dem natürlichen Gebiet ſind Zeichen für das, was Jeſus auf einem höheren Gebiet iſt oder leiſten will. Gerade für die dargeſtellte Eigenart der johanneiſchen Wunder giebt es gar keine treffendere Bezeichnung als dieſe. Wie in der Synopſe Jeſus in den Gleichniſſen himmliſche Dinge offenbaren will, aber das Volk ſie nicht verſteht, ſondern bei der äußeren Geſchichte ſtehen bleibt, ſollen bei Johannes die Wunder *σημεῖα* ſein, aber das Volk ſieht darin nur *τέρατα*. Wenn gerade im 4. Evangelium eine Reihe von Wundererzählungen unverkennbar dieſe ſymboliſche Art an ſich hat, wenn gerade in den Stücken, die dem Bearbeiter angehören ſollen, — Nathanael, Königiſcher — Jeſus die Machtthat in die zweite Linie herabdrückt, ſo wird der Verfaſſer doch eben jene ſymboliſche Seite mit dem Ausdruck *σημεῖα* haben bezeichnen wollen. Und den ſtringenteſten Beweis haben wir dafür wieder in einer Stelle, die dem Bearbeiter zugehören ſoll: 6, 26. Da tadelt Jeſus, daß die Menge zu ihm komme, nicht weil ſie *σημεῖα* geſehen, ſondern weil ſie ſatt geworden ſei. Wie kann da *σημεῖον* die Erweiſung höherer Macht bezeichnen? Hat denn einer der Anweſenden geleugnet, daß die Speiſung eine ſolche ſei? Haben ſie nicht vielmehr ſolcherlei Machtthaten noch mehr verlangt? Vielmehr iſt der Gegenſatz der: ſie bleiben bei einer Machtthat, welche das ſinnlich-irdiſche Leben betrifft, ſtehen — *ἐχορτάσθητε* —, aber für den höheren Zweck und Gehalt dieſer That haben ſie kein Organ. Daß alſo dem Begriff *σημεῖον* das ethiſche Moment fehle, es die eigentliche Offenbarung in der bloßen Machtentfaltung ſuche, iſt durchaus nicht nachweisbar: gerade, weil ſie auf ein Höheres hinweiſt, heißt dieſe Machtentfaltung *σημεῖον*.

Aber auch den Begriff *ἔργα* hat Wendt m. E. nicht richtig gefaßt. Die Hauptſtelle, auf welche Wendt ſeine Behauptung gründet, daß die *ῥήματα* Jeſu mit ſeinen *ἔργα* zuſammenfallen,

ist 14, 10f. Aber es wird diese Stelle nur abgedruckt. Da aber im allgemeinen dieselbe ganz anders aufgefaßt wird, wie Wendt thut, so würde doch eine Entgründung der entgegenstehenden Auslegungen und eine Begründung seiner eigenen nötig gewesen sein. Wendt begnügt sich mit der Behauptung, daß nur bei seiner Auffassung der Gedanke logisch richtig und verständlich ausgedrückt sei. Das ist nicht der Fall. Seine Auslegung ist möglich, aber auch nur möglich. Seit B. Weiß haben die Ausleger anerkannt, daß wir eine dem Genius der griechischen Sprache angemessene Brachylogie vor uns haben können: einerseits rede ich meine Worte nicht von mir selbst, anderseits thut der Vater (und nicht ich) die Werke, die im Grunde eben die seinen sind (*αὐτοῦ*). Welche Auslegung recht hat, wird sich aus dem sonstigen johanneischen Sprachgebrauch entscheiden müssen; diese Stelle war also nicht geeignet, einen sicheren Ausgangspunkt zu bilden. Mit jenem Sprachgebrauch verhält es sich nun so. Natürlich umfassen die *ἔργα* nicht bloß Wunderthaten, sondern beziehen sich auch auf das gesamte messianische Heilswerk, auf das einheitliche *ἔργον* Christi (4, 34); so 5, 20, wo der Zusammenhang zeigt, daß die Lebensspendung an die geistlich Toten zu den *ἔργοις* Jesu gehört; auch 5, 36 wird nach dem Zusammenhang so aufzufassen sein und 9, 3 gleichfalls nicht bloß auf die äußerliche Heilung des Blinden gehen. Aber sonst sind doch gerade die Wunder das, woran nach dem Zusammenhang in erster Linie gedacht werden muß. So nicht nur im Mund der Brüder Jesu 7, 3, sondern in dessen eigenen Worten 7, 21, wo das *ἓν ἔργον* die Heilung des Lahmen ist und 10, 32, 37 kann das Volk unter den vielen *καλὰ ἔργα*, die Jesus ihnen „gezeigt“ habe, auch nur die Wunder verstehen. Daher wird auch 10, 25, wo auch ein weiterer Sinn des Wortes möglich wäre, derselbe nicht mit Sicherheit zu behaupten sein. Dagegen giebt es keinen Fall, wo die Worte Jesu mit dem Substantiv *ἔργον* bezeichnet wären. Freilich heißt es 8, 28: von mir selbst thue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich; d. h. es wird auch das Reden als eine Thätigkeit im allgemeinsten Wortverstand bezeichnet, aber es wird nicht auf das Reden das Wort *ἔργον* angewendet. Die größeren Werke, welche

der Vater dem Sohne zeigen wird, ſind 5, 20 nicht Worte im Unterſchied von den Wundern, ſondern die religiöſen Wirkungen gegenüber den eben beobachteten leiblichen. Vor allem entſcheidet aber gegen Wendt 15, 24 vgl. mit 15, 22. Zuerſt ſagt Jeſus: *εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχον*; nachher ſagt er in genauem Parallelismus damit: *εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν.* Da iſt klar, daß die Worte nicht als die eigentlichen Werke bezeichnet oder auch nur unter dieſe ſubſumiert werden, denn dann wäre der zweite Satz eine tautologiſche Wiederholung des erſten. Gewiß hat Jeſus im 4. Evangelium nicht nur ſeine Wunder als Werke bezeichnet, ſondern ſeine geſamte Heilswirkſamkeit (5, 20. 36), aber es iſt eine Verwechslung, wenn Wendt meint, ſeine Worte ſeien damit einbegriffen: nicht die Worte ſelbſt, ſondern die Wirkung derſelben, die Herſtellung neuen göttlichen Lebens wird unter die *ἔργα* gerechnet. Einen anderen Sprachgebrauch kann ich im 4. Evangelium nicht erkennen. Unter dieſen Umſtänden wird auch die Stelle 14, 10f., von der Wendt ausgeht, nicht mit ihm von einer Identifikation der Worte und Werke zu erklären ſein, ſondern die heute gewöhnliche Auffaſſung im Recht bleiben, wonach Jeſus erſtens ſeine Worte und zweitens ſeine davon unterſchiedenen Werke von Gott ableitet. Infolge der gegebenen Darſtellung iſt der Sachverhalt ein faſt umgekehrter, wie Wendt meint. Unter *σημεῖα* werden faſt nie die Wunder als bloße Machterweiſe verſtanden, ſondern ihr religiöſer Gehalt wird damit betont: — faſt nie, denn 4, 48 zeigt der Zuſatz *σημεῖα καὶ τέρατα* allerdings, daß die *σημεῖα* nach der in letzterem Ausdruck angegebenen Seite als portenta in Betracht gezogen werden, weshalb auch die Luſt an ihnen getadelt wird. Dagegen gerade in denjenigen Teilen, die Wendt ſelbſt dem Apoſtel Johannes zuſchreibt, beruft ſich Jeſus wiederholt unter dem Titel der *ἔργα* auf die im eigentlichen Sinne wunderhafte Seite ſeiner Thaten als auf einen Beweis ſeiner göttlichen Sendung 10, 25. 32. 37; 15, 24. Zwar nie als auf den eigentlichen, für ihn ſelbſt im Vordergrunde ſtehenden, aber als den am meiſten in die Augen fallenden. Damit iſt bewieſen, daß wir hier nicht zwei im Wider-

ſpruch mit einander ſtehende Anſchauungsweiſen haben, — der Widerſpruch würde übrigens, wenn er vorhanden wäre, nicht durch die Annahme einer doppelten Hand zu erklären, ſondern als Widerſpruch desſelben Mannes mit ſich ſelbſt zu betrachten ſein, da er auch in den von Wendt als echt anerkannten Stücken vorläge —, ſondern eine tiefere und vollere Anſchauung von der Bedeutung der Wunder als Zeichen und eine ſubſidiäre, welche den Wert einer argumentatio ad homines hat: wenn ihr auf die höheren Gründe hin nicht glauben wollt, ſo glaubt doch wenigſtens auf die Wunderbarkeit meiner Thaten hin.

Noch eine Ungenauigkeit in der Erörterung Wendts über dieſen Punkt möchte ich hier zur Sprache bringen. Nach ihm ſoll Jeſus den Beweis für ſeine göttliche Sendung nicht ſolchen Thaten entnehmen, welche das Vermögen eines bloßen Menſchen äußerlich überſteigen, indem ſie den Naturlauf durchbrechen, ſondern betonen, daß er gerade in ſeinem natürlichen, menſchlichen Weſen der Heilsmittler ſei. Nicht ſofern ſein natürlicher Weſensbeſtand als ſolcher göttliche Art und Heilswert habe, ſondern ſofern dieſer ſein kreatürlicher Weſensbeſtand das notwendige Organ ſeiner Wortverkündigung ſei, ſei er der Heilsmittler. Hierfür beruft ſich Wendt namentlich auf die Rede vom Brot des Lebens: wenn Jeſus ſein Fleiſch und Blut als wahrhafte Speiſe bezeichne, ſo heiße das, eben ſeine menſchliche Perſönlichkeit ſei Träger des Heils und zwar als gewöhnlich menſchliche (S. 244 ff.). Darin iſt Wahres mit Unrichtigem verbunden. Es iſt richtig, daß jene Rede ſich nicht auf das Abendmahl — wenigſtens direkt nicht — bezieht; richtig, daß σὰρξ καὶ αἷμα ſynekdochiſche Bezeichnung für den ganzen menſchlichen Weſensbeſtand iſt. Aber nicht richtig iſt m. E., daß Jeſus ſage, er ſei gerade in ſeinem kreatürlichen menſchlichen Weſen das von Gott gegebene, zum Heilsleben dienende Brot. Σὰρξ καὶ αἷμα ſind ja offenbar bildliche Ausdrücke, welche die Perſönlichkeit Jeſu bezeichnen wollen. Das Bild des zu eſſenden Brotes bezeichnet die geiſtige Aneignung. Wie das leibliche Leben durch das Aneignen der Speiſe genährt wird, ſo giebt es auch eine Nahrung für das religiöſe Leben, die angeeignet werden will. Dieſe Nahrung iſt die Perſönlichkeit Jeſu, deren geiſtiger Gehalt ſo in unſer

Weſen übergehen muß, wie das Brot in unſere Leiblichkeit völlig aufgenommen wird. Das Bild des Eſſens, bezw. Trinkens erforderte, wenn es durchgeführt werden ſollte, daß die Perſönlichkeit Jeſu bildlich mit ſolchen Ausdrücken bezeichnet wurde, die zu dem ſinnlichen Bilde des Eſſens paßten: das iſt Fleiſch und Blut. Der Gedanke iſt alſo: auf Aneignung des geiſtigen Gehalts meiner Perſon kommt es an, und zwar meiner ganzen Perſon (Fleiſch und Blut). Von der kreatürlichen Exiſtenzform Chriſti iſt alſo gar nicht die Rede, erſt recht nicht von ihrem Verhältnis zu ſeinem heilsmittleriſchen Beruf, ſondern nur von der geiſtigen Perſönlichkeit Chriſti. Der Beweis hierfür liegt einerſeits in der nachträglichen Erklärung gegen das materialiſtiſche Mißverſtändnis der Juden: „der Geiſt macht lebendig, das Fleiſch iſt kein nütze“, anderſeits in V. 62: „wenn ihr nun des Menſchen Sohn auffahren ſeht dahin, wo er früher war“. Gerade die im Tode eintretende Befreiung von der irdiſchen Leiblichkeit und die Aufnahme in die überweltliche Herrlichkeit wird zeigen, wie Jeſus allen Menſchen zugleich Brot des Lebens werden, von ihnen angeeignet werden kann. Die Bedeutung, welche das irdiſche Leben und die irdiſche Exiſtenzweiſe Jeſu hat, iſt vom 4. Evangelium ja 1, 14 klar ausgeſprochen, aber in Kap. 6 iſt dieſer Geſichtspunkt nicht vorhanden.

Es bleibt nur noch die Frage, warum in den eigentlichen Reden Chriſti das Wort *σημεῖον* ſo ſelten auftritt. Gerade darum, ſcheint mir, weil an keiner Stelle, wo wir *ἔργον* leſen, das Zeichenhafte, Symboliſche der Wunder betont werden ſoll; wo das einmal geſchieht, findet ſich auch das Wort *σημεῖον* 6, 26. Hat aber der Evangeliſt *σημεῖον* ſo gefaßt, wie wir dargelegt haben, hat er es gerade darauf abgeſehen, das Weſen der Wunder nicht in der äußeren wunderhaften Thatſache, ſondern ihrer Bedeutung für das religiöſe Leben nachzuweiſen, ſo iſt es auch kein Zeichen eines inferioren Standpunktes, wenn er am Schluſſe die *σημεῖα* als Beweis für die Gottesſohnſchaft Chriſti hinſtellt. Nicht die *τέρατα* in ihrem äußeren Hergang, ſondern der Umſtand, daß ſie eine Zeichenſprache ſind, macht ſie fähig, Beweiſe der überweltlichen

Art Christi zu sein, als Träger nicht nur göttlicher Macht, sondern göttlicher Heilsgedanken ihn zu bewähren. Auch wenn wir einmal die Hypothese von dem Bearbeiter voraussetzen, so bliebe dies Resultat richtig. Denn nur dann konnte er das ganze Werk als eine Erzählung von „Zeichen" Jesu hinstellen, wenn ihm die großen Reden wesentlich die Ausdeutung derselben waren, also mit zu ihnen gehörten. Dann aber muß er eben „Zeichen" in dem von uns festgestellten tieferen Sinne genommen haben.

Im Zusammenhang mit der eben besprochenen Differenz der religiösen Grundanschauung, die Wendt finden will, steht eine andere, die er S. 272 geltend macht. Der Begriff πιστεύειν soll von dem Bearbeiter in anderem Sinne genommen sein als von dem ersten Verfasser. Jener verstehe darunter das theoretische Überzeugtsein von der göttlichen Beschaffenheit und Machtstellung Jesu, wie es hauptsächlich durch den Eindruck von seinen Wunderthaten und übernatürlichen Wissensproben gewonnen werde; in den Reden bedeute es die praktische Anerkennung des göttlichen Heilscharakters Jesu, wie man sie durch Aufnahme und Befolgung seiner Verkündigung vollziehe. Beides kann ich nicht zutreffend finden. Wenn der Bearbeiter den Glauben in jene theoretische Überzeugung auf Grund übernatürlichen Thuns und Wissens setzen soll, so wird das gerade durch solche Stücke widerlegt, die Wendt dem Bearbeiter zuschreibt. Denn Nathanael „glaubt" zwar auf solch höheres Wissen hin, aber der Bearbeiter ließe vermöge der Antwort Jesu erkennen, daß er diese Art des Glaubens noch nicht als die vollkommene ansieht, vielmehr ist die Gemeinschaft Jesu mit der Himmelswelt das, was als eigentlicher Grund des Glaubens angedeutet wird. Ebenso „glauben" zwar die Jerusalemiten 2, 23 auf Grund der Wunder, aber der Zusatz, Jesus habe sich ihnen darum doch nicht anvertraut, und die Aufnahme, welche Nikodemus findet, der sich zu gleichem Standpunkt bekennt, zeigen wieder, daß dem Verfasser dieser Stellen jene Art des Glaubens noch nicht die wahre ist. Endlich läßt derselbe 4, 48 Jesum ausdrücklich darüber klagen, daß die Juden nur um der Wunder willen glauben wollen. So ist also deutlich, daß der sogen. Bearbeiter durchaus nicht eine unterwertige Vorstellung vom Glauben hat, sondern nur mit dem-

ſelben Wort auch ſchon einen qualitativ unvollkommenen Glauben bezeichnet. Aber auch die Erklärung des Begriffs *πιστεύειν* in den großen Reden, wie ſie Wendt giebt, kann ich nicht zutreffend finden. Es iſt richtig, daß der Glaube bei Johannes in Aufnahme und Befolgung der Verkündigung Jeſu ſich vollzieht. Aber es iſt damit zu wenig geſagt. Es könnte ſcheinen, als wenn danach der Glaube dem Johannes weſentlich in die praktiſche Sittlichkeit fiele. Und dem iſt nicht ſo. Der Glaube beſteht zwar zunächſt in einem Geltenlaſſen der Worte Jeſu, ſo daß man ſie als wahr annimmt, vor allem einem Annehmen deſſen, was er über ſich als von Gott gekommen ſagt. Aber er iſt nicht bloß ein assensus, ſondern auch eine innerliche Zuwendung zu ihm, ein Kommen zu ihm, ein *λαμβάνειν αὐτόν*. Das Weſen des Glaubens wird Kap. 6 in dem Wort von dem Eſſen des Fleiſches Jeſu geſchildert. 6, 35 heißt es: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε*. Das iſt die kurze Summe der ganzen folgenden Rede, und darin wird der Glaube als Weg zur Sättigung, als Aneignung des Lebensbrotes hingeſtellt. Daß man den Geiſt Chriſti, der aus ſeinen Worten den Menſchen entgegentritt, in ſich walten, wirklich in ſich eingehn läßt, in Gemeinſchaft nicht nur des Handelns, ſondern des ganzen Seins mit ihm tritt, iſt das Weſen des Glaubens. Dieſe Richtung des ganzen Innern auf ihn (*πιστεύειν εἰς*), die Erſchloſſenheit für das in ihm offenbarte göttliche Leben iſt das, woraus alles einzelne folgt. Auch das *μένειν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ* iſt mehr als die fortdauernde praktiſche Befolgung des von ihm Gelehrten, es beſteht darin, daß ſeine Worte, in denen ſein ganzes Ich ſich erſchließt, einen dauernden Beſtandteil meines Ich ausmachen. Darum wird ſchon 6, 12 und wieder Kap. 3 der Glaube in die engſte Verbindung mit der neuen Geburt geſetzt. Darum iſt nun weiter im ganzen Evangelium *πιστεύειν*, wo es abſolut ſteht, Ausdruck für das normale religiöſe Verhältnis, zuſammenfaſſende Bezeichnung der richtigen inneren Stellung des Menſchen zu Gott, bezw. Chriſtus. Aber dieſe ganze höchſte Auffaſſung des Glaubens ſchließt nicht aus, daß auch unzureichende Anfänge eines rechten Verhaltens zu Chriſto, auch wo ſie

mit Falſchem verſetzt oder nur vorübergehend ſind, mit demſelben Ausdruck bezeichnet werden. Das beruht einfach darauf, daß die eigentümliche Terminologie des Verfaſſers nicht ausſchließt, daß er den vulgär-chriſtlichen Sprachgebrauch daneben verwendet, wie genau dasſelbe eben bei demſelben Begriff auch bei Paulus der Fall iſt. Was aber den Anſtoß betrifft, den Wendt an 8, 3 f. nimmt, wo der Evangeliſt Jeſum zu „Glaubenden" reden läßt, während er im weiteren Verlauf der Rede denſelben ſage, daß ſie nicht glauben (V. 37, 43), ſo erledigt er ſich durch den oben gegebenen Nachweis, daß das 4. Evangelium nicht zwiſchen den einzelnen Individuen ſpeziell unterſcheide, ſondern ſtets die einheitliche Größe der Ἰουδαῖοι vor Augen habe, ſo daß auch die vorübergehend Glaubenden ihm wieder unter der Maſſe verſchwinden; erledigt ſich ferner durch den Hinweis darauf, daß wir in den großen Reden muſiviſche Zuſammenfügung verſchiedener Momente haben.

Endlich ſoll eine Differenz der religiöſen Anſchauung darin liegen, daß der Apoſtel das ewige Leben als innerliches und gegenwärtiges Gut auffaſſe, dagegen der Bearbeiter 5, 28. 29 es als äußerliches und als zukünftiges betrachte; jener laſſe das Gericht nach der Annahme oder Nichtannahme der meſſianiſchen Verkündigung, dem Hörer der Worte Jeſu, ergehen, dieſer nach dem gut oder böſe handeln. So ſollen denn auch die in Kap. 6 refrainartig wiederkehrenden Worte „und ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage" dem Bearbeiter angehören. Aber auch hier kann ich einen Widerſpruch nicht finden. Mag in dem vierten Evangelium noch ſo ſehr eine ſpiritualiſtiſche Anſchauung herrſchen, daß der Verfaſſer die Paruſievorſtellung im Sinne einer endlichen äußerlichen Wiederkunft Chriſti geteilt hat, iſt doch wohl unbezweifelbar und hebt die Möglichkeit, daneben die Immanenz des ewigen Lebens zu vertreten, bei ihm nicht auf. Den Maßſtab der diesſeitigen Handlungen für das jüngſte Gericht teilt er mit Paulus, und ſo wenig man bei dieſem ihn um der Gnadenlehre halber wegſchaffen darf, ſo wenig hat man es bei Johannes um ſeiner Betrachtung des ewigen Lebens als eines gegenwärtigen Gutes willen nötig.

Es iſt noch ein Punkt, auf den Wendt Gewicht legt, nämlich die eigentümlichen Ausdeutungen, welche Worten Jeſu in 2, 21 f;

7, 39; 12, 33; 18, 9. 32 gegeben werden. Ich kann aber hier über dieſen Punkt kurz hinweggehen, weil er für die Frage nach der Einheitlichkeit des Evangeliums m. E nicht in Betracht kommt. Wendt argumentiert allerdings folgendermaßen (S. 255 f.). In ihrem urſprünglichen Sinne beziehen ſich die betreffenden Worte Jeſu auf ſolche Thatſachen, welche nicht in die äußere Erſcheinung fallen, wohl aber für die religiöſe Anſchauung Gültigkeit haben; dagegen der Bearbeiter bezieht ſie auf äußere Ereigniſſe, welche einer ſpätern Zeit angehörten, alſo von Jeſu geweisſagt werden. Offenbar habe grade wegen dieſes Charakters als wunderbarer Vorausſagungen der Verfaſſer ihnen einen beſonders hohen Wert beigelegt. Dies ſtimmt dann zu der Geſamtanſchauung Wendts von der untergeordneten Anſchauungsweiſe des Bearbeiters. Nun muß ich aber leugnen, daß der Verfaſſer jenen Erläuterungen einen ſolchen beſonderen Wert beigemeſſen hat. Abgeſehen von 7, 39 handelt es ſich immer darum, daß ein Wort Jeſu in ſpäterer Zeit von den Jüngern als ſich buchſtäblich erfüllend erkannt iſt, daß ſie durch dieſe Erfüllung gewiſſermaßen überraſcht ſind, weil ſie vorher an eine ſolche nicht gedacht hatten. Aber es iſt mir nicht erfindlich, warum nicht ſchon der erſte Verfaſſer, wenn er, wie doch Wendt annimmt, die betreffenden Worte Jeſu als authentiſch berichtete, nebenbei auf die Art aufmerkſam gemacht haben kann, wie ſie ſich buchſtäblich erfüllt haben. Wendt ſelbſt entnimmt die letzte Entſcheidung für ſeine Hypotheſe dem Umſtand, daß wir hier dieſelbe Anſchauungsweiſe fänden, wie wir ſie ſonſt bei dem Bearbeiter konſtatieren könnten. Nun haben wir aber dieſelbe eben nicht konſtatieren können, und daher fällt gerade das Moment, welches hier entſcheiden ſoll, fort.

Reſumieren wir nun, ſo hat ſich uns die Teilungshypotheſe Wendts an keinem Punkt als notwendig erwieſen; an vielen geradezu als ungeeignet, um die Schwierigkeiten zu löſen. Es iſt daher nicht nötig, nun im einzelnen die Analyſe, die er giebt, zu verfolgen. Sie hat keine ausreichende Grundlage. Das Reſultat, zu dem er kommt, iſt ja ein ſehr bequemes. Die größten Anſtöße, welche man am 4. Ev. nimmt, verſchwinden. Das Hochzeitswunder, das Speiſewunder, bei der Blindenheilung und der Er-

weckung des Lazarus wenigſtens die Details fallen dem Bearbeiter zur Laſt. Das eigentlich Geſchichtliche bleiben die großen Reden Jeſu, aber auch dieſe werden — wenn ich das im Vorbeigehen anmerken darf — durch die Exegeſe Wendts mehrfach ihrer anſtößigen Spitzen beraubt. Es bleibt ſchließlich ein Inhalt übrig, mit dem das moderne Bewußtſein ſich ausſöhnen kann. Aber ich muß geſtehen, daß mich dies Reſultat mißtrauiſch macht. Im entfernteſten nicht, als ob ich einem Mann wie Wendt imputieren wollte, daß er dies Reſultat habe gewinnen *wollen*. Er iſt gewiß auf dem Wege ehrlicher Arbeit dazu gekommen. Aber bedenklich macht es mich doch: ich kann mir nicht recht vorſtellen, daß Jeſus wirklich ſo modern gedacht haben ſoll. Ich habe auch den Eindruck, daß ſeine Worte nicht ſelten um den Gehalt gebracht werden, den ſie für ein unbefangenes Auge haben Doch das auszuführen, würde Sache einer ausführlichen Beſprechung des zweiten Teiles ſeines Werkes ſein. Hier kam es mir nur auf den Nachweis an, daß man der Schwierigkeiten des vierten Evangeliums nicht durch die Annahme einer Überarbeitung eines wirklich hiſtoriſchen Redematerials Herr wird. Man muß es einfach nehmen, wie es iſt. Man kann es für geſchichtlich, für ideal-geſchichtlich, für ungeſchichtlich halten, aber zur Abtrennung einzelner Teile liegt kein Recht vor. Ich habe auf die Echtheitsfrage abſichtlich nirgends Bezug genommen, um die Erörterung nicht zu verwickeln. Ich will aber nicht ohne das Bekenntnis ſchließen, daß nach wie vor ich immer wieder zu dem Reſultat komme, bei Annahme johanneiſcher Abfaſſung löſen ſich die Schwierigkeiten am leichteſten. Es iſt aber ein großer Gewinn, daß durch die neueſten Arbeiten von Wendt, Schürer und Harnack ein breiter Raum geſchaffen iſt, auf dem die Anhänger und Gegner der Echtheit ſich begegnen und gemeinſam arbeiten können.

2.

Athanasiana.

Unterſuchungen über die unter Athanaſios' Namen überlieferten Schriften „Gegen die Hellenen“ und „Von der Menſchwerdung des Logos“.

Von

Dr. Johannes Dräſeke,

Oberlehrer am Matthias Claudius-Gymnaſium in Wandsbeck.

Die ſchriftſtelleriſche Hinterlaſſenſchaft des Athanaſios hat mit der ſo manches anderen Kirchenlehrers das Schickſal geteilt, daß ſie nicht ihrem vollen Umfange nach auf die Nachwelt gekommen iſt. Gar manches Stück derſelben iſt uns nur aus dürftigen Anführungen der Späteren bekannt, manch anderes dagegen trägt den Namen des großen Alexandriners mit Unrecht. Beſonders Schriften des Apollinarios von Laodicea ſind ſo von begeiſterten Jüngern desſelben fälſchlich mit dem Namen des Athanaſios verſehen worden. Zweck und Abſicht dieſer Fälſchung ging dahin, die Schriften des hochverdienten theologiſchen Meiſters dadurch der Kirche zu erhalten. Daß dieſe mit Athanaſios' Namen ins Werk geſetzte Täuſchung gelang und frühzeitig Glauben fand, geht aus der Thatſache hervor, daß jenes aus dem Briefe des Laodiceners an Kaiſer Jovianus vom Jahre 363 herausgenommene und Athanaſios zugeſchriebene Bekenntnis *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* ſchon Kyrillos von Alexandria — und durch ihn beſtimmt auch die Kirchenverſammlung zu Epheſus 431 — als ein echtes Werk jenes ſeines großen Vorgängers anſehen und benutzen konnte. Ein anderes größeres unter Athanaſios' Namen überliefertes Werk, die erſten drei Dialoge von der heiligen Dreieinigkeit, deren Erſtlingsausgabe (1570) wir Theodor Beza verdanken, habe ich ſelbſt zuerſt als ein echtes Werk des Apollinarios

von Laodicea erwieſen [1]). Wenn ſo in beiden Fällen eine Fälſchung mit Bewußtſein vorgenommen werden konnte, ſo liegt die Vermutung nahe, daß, wie die Überlieferung mehrerer anderer Schriftſteller des Altertums, z. B. des Demoſthenes und Juſtinus' des Märtyrers beweiſt, auch irrtümlich eine ſolche bei Athanaſios ſtattgefunden haben könnte. Daß dieſe Vermutung in der That vollkommen begründet iſt, werden die folgenden Unterſuchungen hoffentlich über allen Zweifel erheben.

Die Benediktiner [2]), deren Urteil bis auf unſere Tage maßgebend geweſen iſt, rühmen es dem Athanaſios nach, daß er ſchon im Beginn ſeines Jünglingsalters eines Meiſters würdige Proben ſeiner Kraft und Tüchtigkeit als Streiter der Kirche in ſeinen Schriften gegen die Heiden gegeben und noch nach 54 Jahren, als am Ende ſeines Lebens bereits ihm die Kräfte ſchwanden, in ſeinen beiden Büchern gegen Apollinarios die Feinde der Kirche ſchneidig bekämpft habe. Es zeugt in erſter Linie wohl von der hohen Achtung vor dem Fleiß und der gründlichen Forſchung der Benediktiner, daß man dieſe beiden auf den Anfang und das Ende der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit des Athanaſios bezüglichen Sätze faſt zwei Jahrhunderte hindurch gläubig hingenommen, wenigſtens niemals einen ernſtlichen Verſuch gemacht hat, ſie auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Daß die ſogenannten beiden Bücher wider Apollinarios nicht von einem und demſelben Verfaſſer geſchrieben ſind, daß ſie um äußerer und innerer Gründe willen, hauptſächlich wegen der Bezugnahme auf Schriften des Apollinarios, welche erſt nach Athanaſios' Tode (373) geſchrieben und bekannt geworden ſind, nicht von Athanaſios verfaßt ſein können, daß ſie endlich ſicher aus Alexandria ſtammen und vielleicht von Didymos und deſſen Schüler Ambroſios herrühren: das habe ich mit zwingenden Gründen bewieſen [3]). Es

1) Theologiſche Studien und Kritiken, Jahrg. 1890, S. 137—171, und in meinem „Apollinarios von Laodicea" (Leipzig 1892), S. 138—157.

2) In der Praefatio ihrer Ausgabe vom Jahre 1698. III (De amissis Athanasii operibus) 1, A. Bei Migne, Patrol. Gr. XXV, S. XXV D und XXVI A vgl. mit S. LXI B.

3) Theologiſche Studien und Kritiken, Jahrg. 1889, S. 79—114, und in meinen „Geſ. patriſt. Unterſuchungen" (Altona u. Leipzig 1889), S. 169—207.

käme jetzt darauf an, die unter Athanasios' Namen überlieferten vermeintlichen Jugendwerke, die beiden durch mehrfache ausdrückliche Andeutungen als ein zusammengehöriges Werk sich erweisenden Schriften [1]) gegen die Hellenen (*Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*) und von der Menschwerdung des Logos (*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*) einmal genauer daraufhin zu untersuchen, ob nicht auch bei ihnen es mit der Urheberschaft des Athanasios ähnlich wie bei den Schriften gegen Apollinarios bestellt ist [2]).

I.

Wenn wir zunächst nach den Zeugnissen der Alten uns umsehen, so lassen uns diese ziemlich im Stich. Schon die Benediktiner haben darüber geklagt, daß Hieronymus (De viris illustr. LXXXIV) des Athanasios Schriften so unvollständig verzeichnet hat; die gleiche Klage habe ich wiederholt betreffs des Apollinarios laut werden lassen. Die Gründe, welche Hieronymus für seine ungleichmäßige Berichterstattung selbst anführt, er habe die Schriften derer, die ihre Geisteserzeugnisse geheim hielten, aus dem, was er gesammelt, nicht kennen lernen können; manches, was anderen vielleicht bekannt sei, sei ihm in dem Winkel der Welt, in welchem er schreibe, d. h. Bethlehem, unbekannt geblieben [3]), sind

1) So II, 1: *Αὐτάρκως ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐκ πολλῶν ὀλίγα διαλαβόντες περὶ τῆς τῶν ἐθνῶν περὶ τὰ εἴδωλα πλάνης καὶ τῆς τούτων δεισιδαιμονίας* u. s. w. — II, 4: *ὥσπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη.*

2) Benutzt habe ich die Benediktiner-Ausgabe des Athanasios in dem leider durch zahllose Druckfehler verunstalteten Abdruck der Migneschen Patrologie, Bd. XXV. Eine sehr eingehende, sorgfältige Darstellung des Inhalts der beiden Schriften, nicht ohne mancherlei die Form wie den Inhalt tadelnde und zurechtweisende Bemerkungen — schon diese ein Anzeichen davon, daß hier nicht zusammengehörige, die Lehren und Anschauungen des vermeintlich jugendlichen Athanasios mit denen des bewährten Streiters gegen die Arianer zusammengereimt werden sollen — hat Böhringer gegeben in seinem „Athanasius und Arius" (Stuttgart 1874), S. 63—168, eine verständige Übersetzung beider Schriften Jos. Fisch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (Ausgew. Schriften des h. Athanasius. Bd. I, S. 1—195), eine Sonderausgabe der zweiten A. Robertson (London 1891).

3) Hieron., De vir. ill. (Ausgabe von Herding. Leipzig, Teubner, 1879) Praef. S. 2: Neque enim celantes scripta sua de his, quae con-

doch — z. B. bei Apollinarios — durchaus nicht zutreffend. Sicherlich hat er vieles nicht ſelbſt geleſen, ſondern nur nach Hörenſagen berichtet. Aus der Form der Anführung (feruntur) ſcheint mir das oftmals hervorzugehen. Bei Athanaſios beginnt ſeine Aufzählung mit der Wendung: Im Umlauf befinden ſich zwei Bücher von ihm „gegen die Heiden“ (feruntur eius „adversum gentes“ libri duo). Ob Hieronymus die oben erwähnten Bücher meint, iſt mit Sicherheit nicht zu ſagen. Die Benediktiner behaupten es. Dieſe Ungenauigkeit in der Anführung wäre zwar bei Hieronymus nicht unerhört, da ſich mehrfach ähnliche Fälle aufweiſen laſſen, ſie ſollte aber doch angeſichts der überlieferten Aufſchriften zur Vorſicht mahnen. Wäre die Annahme der Benediktiner richtig, ſo würde Hieronymus der älteſte Zeuge für die Thatſache ſein, daß zwanzig Jahre nach Athanaſios' Tode die beiden oben genannten Schriften, als deren Titel Hieronymus „adversum gentes“ angiebt, als echte Werke desſelben im Umlauf waren. Weit unanfechtbarer als das Zeugnis des Hieronymus iſt das des Theodoretos. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts (446 oder 447) hat er in ſeinem „Eraniſtes“, und zwar im dritten Dialoge (Ἄπαθής), einige Stellen zum Beweiſe herangezogen, die er als einem Buche des Athanaſios περὶ ἐνανθρωπήσεως entnommen bezeichnet [1]). Sie alle finden ſich, mit Ausnahme der letzten, in der mit gleicher Aufſchrift uns unter den Werken des Athanaſios überlieferten Schrift. Die Ausgabe der Benediktiner und nach ihr die Migneſche hat in den Anmerkungen die Stellen genau kenntlich gemacht. Ob des Papſtes Hadrianus I. Anführung aus derſelben Schrift in ſeinem den Verhandlungen der ſiebenten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Nicäa 787 eingefügten Briefe an den Kaiſer Konſtantinos und die Kaiſerin Irene wirklich — wie Felckmann in dem unſeren beiden Büchern voraufgeſchickten Monitum (bei Migne XXV, S. 1/2) be-

legi (Gemoll, ſ. Neue Jahrb. f. Phil. und Päd., 1883, 127. Bd. S. 513; Herding: non legi), nosse potui, et quod aliis forsitan notum, mihi in hoc terrarum angulo fuerit ignotum. Certe cum scriptis suis claruerint, non magnopere nostri silentii dispendia suspirabunt.

1) Theodoreti Opera ed. Nösselt et Schulze. Vol. IV, p. 241. 242.

hauptet — der Schrift, von der wir reden, und zwar als einer des Athanasios, angehört, habe ich aus der kurzen, in der Migneschen Ausgabe (S. 120, Anm. 6 zu Kap. 14) sich findenden Bemerkung über die von dem griechischen Wortlaut abweichende lateinische Fassung nicht erkennen können. Und die Stelle etwa in den mir nicht zur Hand befindlichen Konzilsverhandlungen weiter zu verfolgen habe ich im Hinblick auf das gewichtigere Zeugnis des Theodoretos nicht für nötig gehalten. Von da ab herrscht tiefes Schweigen in der Überlieferung über jene Schriften. Auch der bewundernswürdig viel wissende größte byzantinische Theologe Photios schweigt. Was Photios aus zwei Schriften der nach dem Konzil von Chalcedon (451) schreibenden Theologen, des Syrers Ephräm (Cod. 229, S. 259a, 27 Bekker) und des Erzbischofs Eulogios von Alexandria (Cod. 230, S. 271b, 32 und S. 276a, 40) als Meinung des Athanasios anführt, geht, wie der Zusammenhang und die Zusammenstellung mit dem Namen des Gregorios Thaumaturgos an den ersten beiden Stellen (vgl. S. 258b, 16ff.) zeigt, unzweifelhaft auf die Athanasios fälschlich beigelegte Schrift des Apollinarios *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* (s. o. in der Einleitung) zurück. Wenn Felckmann die dritte Stelle bei Photios (S. 276a, 40) der Schrift *περὶ ἐναν θρωπήσεως* zugewiesen wissen will, so hätte die ausdrückliche Nennung des Apollinarios ihn davon zurückhalten sollen. In jener hat er die ausgehobene Stelle nicht nachzuweisen vermocht, sie gehört aber, augenscheinlich aus dem Gedächtnis eingeflochten und darum wörtlich nicht auffindbar, dem Gedanken nach sicherlich einer der beiden fälschlich dem Athanasios beigelegten Schriften wider Apollinarios an. Gesetzt nun aber auch, wir lassen diese letztere Anführung, sowie die von Papst Hadrianus I. herrührende gänzlich außer Frage, so bleibt als Ergebnis die Thatsache stehen, daß um die Mitte des 5. Jahrhunderts die äußere Überlieferung über die zweite der Schriften, welche Theodoretos dem Athanasios beilegte, völlig abbricht. Möglicherweise liegt schon am Ende des 4. Jahrhunderts in Hieronymus' Angabe eine erste Spur der Meinung vor, Athanasios sei der Verfasser zweier Bücher „adversum gentes", die mit jenen unseren beiden Büchern, von denen

wir reden, gleichzuſetzen ſeien. Wenn Theodoretos' Zeitgenoſſe Kyrillos betreffs der ſchriftſtelleriſchen Hinterlaſſenſchaft ſeines großen Vorgängers auf dem biſchöflichen Stuhle von Alexandria und die Väter der epheſiniſchen Kirchenverſammlung ſich ſo wenig genau unterrichtet zeigen, daß ſie, wie oben erwähnt, ein Bekenntnis des Apollinarios, das damals bereits aus ſeinem urſprünglichen Zuſammenhange losgelöſt und mit Athanaſios' Namen verſehen war, für ein echtes Werk des letzteren halten konnten, ſo iſt, von dem weit weniger kundigen und oft recht oberflächlichen Hieronymus ganz abgeſehen, angeſichts mancher anderer, von Caspari und mir gelegentlich gerügter Ungenauigkeiten und Irrtümer des Theodoretos, die Möglichkeit durchaus naheliegend, daß auch Theodoretos, ganz ähnlich wie Kyrillos in dem angeführten Falle, von der zu ſeiner Zeit vielleicht aus verwandten Beweggründen mit ſehr zuverſichtlicher Beſtimmtheit auftretenden Überlieferung hinſichtlich der Abfaſſung jener Schrift von der Menſchwerdung durch Athanaſios ſich hat täuſchen laſſen. Und daß außer Theodoretos nur die handſchriftliche Überlieferung für Athanaſios zeugt, das iſt doch fürwahr eine Stütze, die ſich in unzähligen Fällen als zu ſchwankend und unſicher erwieſen hat, um auf die Dauer gegen Bedenken und ſtichhaltige Gründe ſtand zu halten. Wir werden uns bei ihr nicht beruhigen dürfen, gleichviel ob auch bis auf dieſen Tag alle Darſtellungen des Lebens und der Lehre des Athanaſios jene beiden Bücher als Erſtlingswerke desſelben feſtgehalten und ihren Lehrgehalt dogmengeſchichtlich verwertet haben.

Was urteilten die Früheren über die Abfaſſungszeit der Schriften? Greifen wir den jüngſten beſonnenen Darſteller der Lebensgeſchichte des Athanaſios, Friedrich Böhringer heraus. Er ſteht auf den Schultern der Benediktiner und bringt deren Anſichten, mit eigenen verſtändigen Bemerkungen durchſetzt und beleuchtet, zum Ausdruck. Beide Schriften läßt er von dem jugendlichen Diakon verfaßt ſein. „Man nimmt wenigſtens allgemein an", ſo drückt er ſich zunächſt vorſichtig aus [1]), „daß die

1) Böhringer a. a. O., S. 63. An ihn ſchließt ſich auch Harnack, Dogmengeſchichte II, S. 146. 159. 161. 167. 175.

beiden Schriften ‚Gegen die Hellenen' und ‚Über die Menschwerdung des Logos' dieser ersten Periode seines Lebens angehören. Zwar fehlen bestimmte Anhaltspunkte; Athanasios selbst, wo er von sich spricht, z. B. im ersten Kapitel seiner Schrift ‚Gegen die Hellenen', sagt nicht ein Wort, wie das etwa zur Entschuldigung zu geschehen pflegt, daß er es wage, so frühe mit schriftstellerischen Arbeiten hervorzutreten. Was aber für die Abfassung dieser Schriften vor dem Ausbruch der arianischen Streitigkeiten spricht, das ist, daß derselben hier nirgends gedacht wird, was doch sonst in allen seinen übrigen Schriften der Fall ist. Und man kann nicht sagen, daß der Gegenstand ihn nicht darauf geführt habe; vielmehr war er, besonders in der zweiten Schrift, ganz dazu angethan. Und doch hat es Athanasios hier noch durchaus mit keinen arianischen Ketzern, sondern nur mit Heiden und Juden zu thun; er muß also diese Schriften zu einer Zeit geschrieben haben, da jener Streit noch nicht ausgebrochen war, oder wenn vielleicht auch schon ausgebrochen, doch seinen Geist noch nicht so präoccupierte wie nachmals; also jedenfalls vor dem nicänischen Konzil."

Diese Begründung kann durchaus nicht als überzeugend und einwandfrei angesehen werden. Wenn Böhringer mit Recht hervorhebt, daß der Verfasser es in beiden Schriften nur mit Heiden und Juden zu thun habe, die Schriften sich damit also als apologetische kennzeichnen, so ist kein Grund abzusehen, warum er die arianischen Streitigkeiten erwähnt haben sollte, selbst wenn die Schriften nach Ausbruch derselben abgefaßt sein würden. „Man könnte sogar sagen", wendet Fisch (a. a. O. S. 30) durchaus sachgemäß gegen Montfaucon ein, „daß es dem Zwecke seiner Schrift widersprach, den Arianismus hereinzuziehen. Denn dieser Zweck war nicht bloß eine Verteidigung, sondern auch eine Verherrlichung des Christentums. Dazu war eine Erwähnung der arianischen Streitigkeiten wenig geeignet, auf welche die Feinde des Christentums mit Schadenfreude hinblickten". Kann der Grund seines Schweigens nicht auch ein anderer gewesen sein? Warum ist hier gerade das Schweigen über den Arianismus so besonders betont und als Handhabe für die zeitliche Anordnung der Schriften um

318 oder 319 [1]) benutzt worden? Sehen wir uns nach einer verwandten Erſcheinung um.

Welche wunderliche Folgerung würde ſich aus jenem Geſichtspunkt ergeben, wollte man ihn z. B. bei Apollinarios' herrlicher Schrift „Für die Wahrheit oder Ermunterungsſchrift an die Hellenen" maßgebend ſein laſſen. Es kann im Ernſte niemandem einfallen, dieſe Schrift nur aus dem Grunde, weil des Streites um die Gottheit Chriſti mit keiner Silbe darin Erwähnung gethan wird, etwa 318 oder 319 anzuſetzen. Die Schrift iſt, wie ich bewieſen habe, durch Kaiſer Julianus' gehäſſige Maßregeln gegen die Chriſten als Lehrer und Ausleger des helleniſchen Schrifttums vom Jahre 362 veranlaßt und eine Schutzſchrift allererſten Ranges für die Wahrheit (*ὑπὲρ ἀληθείας*, nach Sozomenos V, 18) des Chriſtentums. Dasſelbe gilt von unſeren beiden Büchern. Auch unſerem Verfaſſer ſchwebt, ſeiner ausdrücklichen Erklärung (I, 1) zufolge, als Ziel ſeiner Arbeit die Vermittelung der Kenntnis der Gottesverehrung und der Wahrheit überhaupt vor (*ἡ μὲν περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ τῆς τῶν ὅλων ἀληθείας γνῶσις*), im beſonderen will er einiges wenige vom Glauben an Chriſtus auseinanderſetzen (*ὀλίγα τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως ἐκθώμεθα*), die Ungläubigen ſollen zuerſt ihrer Unwiſſenheit überführt werden, damit, nach Widerlegung des Irrtums, die Wahrheit ſofort durch ſich ſelbſt leuchte (*ἵνα τῶν ψευδῶν διελεγχθέντων λοιπὸν ἡ ἀλήθεια δι' ἑαυτῆς ἐπιλάμψῃ*). Wenn Apollinarios in erſter Linie auf Kaiſer Julianus und ſeine philoſophiſchen Geſinnungsgenoſſen blickte und, wie Sozomenos (V, 18) aus eigener Kunde von dem Werke des Laodiceners bezeugt, ſich jedes Zeugniſſes der heiligen Schriften enthalten zu müſſen glaubte (*δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας*), freilich nicht des der altteſtamentlichen, beſonders der des Moſes, von deren ehrwürdigem Alter Julianus aus helleniſchen Quellen ſehr genau unterrichtet war, und die doch auch noch bei den Juden in hohem, wohlbegründetem Anſehn ſtanden, wohl aber desjenigen der Evangelien und apoſtoliſchen Briefe, um welche ſich die chriſtliche

1) So die Benediktiner bei Migne a. a. O., S. LXI.

Kirche gesammelt hatte: so erklärt der Verfasser unserer Schriften betreffs der Heiden zwar gleichfalls (II, 41), er wolle, obwohl es nicht an Beweisen für die christliche Lehre fehle, sie auch durch gute Gründe beschämen, die zumeist dem entnommen seien, was wir sehen, seinen christlichen Lesern gegenüber aber, an welche beide Schriften sich wenden, legt er den Hauptnachdruck gerade auf den Beweis aus den heiligen und göttlichen Schriften, die zur Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit vollkommen ausreichten (*αὐτάρκεις ... πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν*). Warum innerhalb solches Rahmens der Aufgabe zugleich von dem arianischen Streit geredet sein sollte, dafür ist weder bei Apollinarios noch bei dem Verfasser unserer Schriften irgendein triftiger Grund zu entdecken, mochte nun „jener Streit noch nicht ausgebrochen" sein, „oder wenn vielleicht auch schon ausgebrochen, doch seinen Geist noch nicht so präoccupiert" haben wie nachmals, oder mochte, wie es mir scheinen will, der Verfasser ganz bestimmte Gründe haben, von diesem unseligen Streite völlig zu schweigen, obwohl er ihn sehr genau kannte.

Kehren wir nochmals zum Ausgangspunkt der Erörterungen über die Abfassungszeit zurück. Athanasios soll als junger Diakonus, 23 oder 24 Jahre alt, die beiden Schriften geschrieben haben. So nimmt neuesterdings Krüger an, der als Athanasios' Geburtsjahr das Jahr 295 bezeichnet [1]). Ist diese Zeitbestimmung zulässig? Sichere Nachrichten, wann Athanasios geboren, fehlen uns bekanntlich. „Doch ist höchst wahrscheinlich, daß seine Geburt an den Schluß der neunziger Jahre des 3. Jahrhunderts fällt, etwa ins Jahr 299 oder 298; jedenfalls nicht früher, wie andere annehmen, denn dann wäre er, als er Bischof von Alexandrien wurde, bereits ein Mann fast in der Mitte der Dreißiger gewesen, und die Gegner hätten ihm nicht, wie sie es doch gethan haben, vorrücken können, daß er zur Zeit seiner Bischofswahl das kanonische Alter, das 30. Lebensjahr, noch nicht gehabt habe; aber auch kaum später, denn dann wäre der Vorwurf seiner Gegner nur

1) Krüger, „Die Bedeutung des Athanasius", in den Jahrb. f. prot. Theol. XVI, S. 339 und 344.

allzu begründet geweſen“ [1]). Somit wäre alſo Athanaſios zur Zeit der Abfaſſung der beiden Schriften neunzehn, höchſtens zwanzig Jahre alt geweſen. In blinder Begeiſterung für den großen Kirchenlehrer haben die Benediktiner kein Bedenken getragen, dem jugendlichen Diakon die Abfaſſung der beiden gewaltigen Schriften zuzuſchreiben. Iſt das, ſo erlaube ich mir, bei aller ſchuldigen Achtung vor dem Urteil der Benediktiner und vor einer jahrhundertelangen, dieſes Urteil rein äußerlich ſtützenden Überlieferung, beſcheiden zu fragen, nach den Geſetzen der menſchlichen Entwickelung möglich und überhaupt denkbar? Oder bieten die Schriften ſelbſt vielleicht Anhaltspunkte, welche eine andere Auffaſſung in dieſer Hinſicht, bezw. die Annahme eines gereifteren Alters des Verfaſſers rechtfertigen?

Die hohe rhetoriſche Vollendung der Schrift gegen die Hellenen haben die Benediktiner ſo ſtark hervorgehoben, daß nach ihrem Urteil kaum irgendeine andere Schrift des Athanaſios ihr gleichkommt [2]). Noch viel mehr gilt dies, füge ich hinzu, von der zweiten. Keins der ſpäteren Werke des Athanaſios kann, was redneriſchen Schmuck, kunſtvolle, dialektiſch bewegte Darſtellung angeht, auch nur entfernt damit verglichen werden. Und das ſollte ein neunzehnjähriger Jüngling geſchrieben und der gereifte Mann ſpäter bei ſo unendlich vielen Gelegenheiten dieſer überaus ſorgfältig gefeilten, künſtleriſch abgerundeten Form der Darſtellung ſich zu bedienen verſchmäht haben? Ich müßte — die Benediktiner geben a. a. O. S. XXIV CD nur ein Beiſpiel — ganze Seiten ausſchreiben, um jene meine Behauptung zu belegen; ich verweiſe der Kürze halber nur auf I, 12. 29. 32. 36; II, 23. 24. 40.

1) Böhringer a. a. O., S. 61.

2) Migne a. a. O., S. 24: Sunt autem Athanasii ut et alterius cuiusque opera non pari elegantia concinnata. Quae aliis antecellunt meo quidem iudicio sunt Oratio contra gentes, eximium opus et cui, dicere liceat, par in eodem genere vix deprehendas, si respicias vim argumentorum, nervos, si advertas quam perspicuus sit, quam nitidus: quam salse rideat, ubi res fert, gentilium superstitiones, quam concinnus sit in descriptionibus.

46, Stellen, die jeden Leſer bei unbefangener Prüfung ſtutzig machen müſſen.

Was ſoll man dazu ſagen, wenn der Verfaſſer die heiligen Schriftſteller in rhetoriſcher Umſchreibung als Diener der Wahrheit (*τῆς ἀληθείας διάκονοι* I, 41), Johannes, den Logoslehrer, im beſonderen zwar als den Theologen (*ὁ θεολόγος ἀνήρ* I, 42), aber auch die anderen Apoſtel als die Gottesgelehrten des Erlöſers (*τοῦ σωτῆρος θεολόγοι ἄνδρες* I, 35; II, 10. 57) bezeichnet, denen der Chriſt nacheifern müſſe, um, durch gleichen Lebenswandel mit ihnen verbunden, das zu erkennen, was Gott ihnen offenbart (II, 57): Bezeichnungen, die faſt an die umſchreibende Weiſe des Dionyſios von Rhinokolura erinnern, in den Schriften des Athanaſios jedoch vergeblich geſucht werden?

Wie iſt es möglich, daß den Früheren die ganz eigenartige Weitſchweifigkeit in der Ausdrucks- und Darſtellungsweiſe des Verfaſſers völlig hat entgehen können, die uns doch ſo häufig begegnet und die, wie mir ſcheint, nimmer als ein Zeichen der Jugend des Verfaſſers angeſehen werden kann? Ich greife einige Beiſpiele heraus. I, 35 redet der Verfaſſer von der Unſichtbarkeit Gottes. Dieſer Gedanke kehrt innerhalb eines halben Kapitels viermal in folgender Form wieder: *ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν — ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος — κἂν τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς θεωρῆται· οὐ γὰρ κατεχρήσατο τῇ ἀοράτῳ φύσει αὐτοῦ ὁ θεός — οὕτω διεκόσμησε τὴν κτίσιν, ὥστε καὶ μὴ ὁρώμενον αὐτὸν τῇ φύσει, ὅμως ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι.* — Weit ausgeſponnen und nach unſeren Begriffen geradezu weitſchweifig iſt das Gleichnis von der Harmonie des Weltalls I, 43/44, wobei der Verfaſſer ſelbſt das Unzulängliche dieſes Verfahrens hervorhebt, wenn er ſagt: *Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐπὶ τῆς συμπάσης κτίσεως, κἂν μικρὸν ᾖ τὸ παράδειγμα, ὅμως μείζονι διανοίᾳ χρὴ νοεῖν.* — Häufiger ſind die Beiſpiele von Weitſchweifigkeit, die doch entſchieden mehr für ein höheres Alter des Verfaſſers, als gerade für ſeine Jugend ſprechen, im zweiten Buche. In einer ſpäter noch inhaltlich genauer zu betrachtenden Stelle (II, 26) redet er von dem

Tempel des Logos, der den Körper, um zu zeigen, daß er im Kampfe mit dem Tode zum Leichnam geworden ſei, ſogleich am dritten Tage erweckte (*δείξας νεκρὸν τῇ τοῦ θανάτου πρὸς αὐτὸ συμπλοκῇ τριταῖον εὐθέως ἀνέστησε*). Derſelbe Gedanke erſcheint wenige Zeilen ſpäter wieder in der Form: *ἕνεκα μὲν οὖν τοῦ δειχθῆναι τὸν θάνατον ἐν τῷ σώματι τροπαῖον ἀνέστησε τοῦτο*, kurz darauf nochmals alſo: *οὐ πλείω τῶν τριῶν ἡμερῶν ἠνέσχετο, ... ἀλλ' ... αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἐν τριταίῳ διαστήματι τὸ γενόμενον νεκρὸν σῶμα ἔδειξεν ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον.* — In ähnlicher Weiſe ſtoßen wir dreimal hinter einander auf den Gedanken, daß ein Geſtorbener nichts mehr wirken kann, II, 30 und 31: *νεκρός τις γενόμενος οὐδὲν ἐνεργεῖν δύναται ... μόνων δὲ τῶν ζώντων εἰσὶν αἱ πράξεις καὶ αἱ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐνέργειαι* — wenige Zeilen danach in demſelben 30. Kapitel: *εἴπερ οὐκ ἔστιν ἐνεργῶν, νεκροῦ γὰρ ἴδιόν ἐστι τοῦτο* — Kap. 31: *ἀλλ' οὐκ ἴδιον νεκροῦ τὸ ἐργάζεσθαι.* — So begegnen wir dem Erfahrungsſatze *μέρος γὰρ τοῦ παντὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐστὲ γένος* (II, 41) unmittelbar im Folgenden (II, 42) in der Faſſung: *μέρος γὰρ τοῦ ὅλου καὶ ἡ ἀνθρωπότης τυγχάνει.* — Der Verfaſſer hat dieſe Weitſchweifigkeit perſönlich empfunden und nimmt deshalb Veranlaſſung, ſie vor ſeinen Leſern zu entſchuldigen und einen Grund dafür anzugeben, der einem älteren Manne alle Ehre macht. Die Entſchuldigung erinnert an Paulus' Wort im Briefe an die Philipper (3, 1): *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*, wenn der Verfaſſer II, 20 bemerkt: „Wundere dich nicht, daß wir oft das Nämliche über das Nämliche ſagen (*καὶ μή τοι θαυμάσῃς, εἰ πολλάκις τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγομεν*). ... Wir drücken deshalb den nämlichen Sinn mit mehreren Worten aus, damit es nicht etwa den Anſchein gewinne, als ob wir etwas übergingen, und uns der Vorwurf treffe, daß wir die Sache oberflächlich behandelt haben." — Jeder Kenner des Athanaſios wird mir unbedingt zuſtimmen, wenn ich behaupte, daß dieſe weitſchweifige, wortreiche Art und Weiſe der Darſtellung demſelben durchaus fremd iſt.

In der erſten Schrift (Kap. 5) ſchildert der Verfaſſer die

Vermeſſenheit der Menſchen (*τῶν ἀνθρώπων ἡ τόλμα*). „Sie verleitete", ſagt er, „die Hände zum Morde, verführte das Gehör zum Ungehorſam, die anderen Glieder ſtatt zur geſetzlichen Kindererzeugung zum Ehebruch und die Zunge ſtatt zur Segnung zur Läſterung, Schmähung und Meineid; die Hände hinwiederum zu Diebſtahl und Mißhandlung des Nebenmenſchen, den Geruch zu mannigfaltigen Liebesgerüchen, die Füße zu ſchnellem Blutvergießen, den Bauch zur Trunkenheit und zu unerſättlicher Schlemmerei." Im weiteren Verlauf auf die ſittlichen Verirrungen der Heiden eingehend, bemerkt er (Kap. 12): „Während ſie den Ehebrecher bei ihren Frauen haſſen, ſchämen ſie ſich nicht, die Lehrer des Ehebruchs zu vergöttern, und während ſie mit ihren Schweſtern in keinem fleiſchlichen Verkehr leben, beten ſie die an, welche dies thun, und während ſie zugeſtehen, daß die Knabenſchändung etwas Böſes ſei, beten ſie die an, welche dieſer That beſchuldigt werden." Er erzählt ferner (I, 26), wie einſt in alter Zeit in den Tempeln Phöniziens die Weiber ſich preisgaben, indem ſie den dortigen Göttern den mit ihrem Körper verdienten Lohn zum Opfer brachten und der Meinung waren, ſie könnten durch Unzucht der Göttin Aphrodite Gunſt erlangen und ſie dadurch ſich geneigt machen. Und wenn er endlich an derſelben Stelle, im Hinblick auf dieſelben Verhältniſſe, die Heiden von Zeus Ehebruch, von Aphrodite Unzucht, von Rhea Ausſchweifung gelernt haben läßt, ſo frage ich: Sollen wir wirklich annehmen, daß ſchon die keuſche Seele des von ſeinen Eltern ſtreng chriſtlich erzogenen achtzehn- oder neunzehnjährigen Athanaſios mit all jenem ſittlichen Schmutz des Heidentums durch Hören und Sehen in Berührung gekommen ſei? Und wollte man einwenden, die Alten hätten jener Nachtſeite des menſchlichen Daſeins unbefangener als wir gegenübergeſtanden, ſo zwar, daß ſie die Dinge beim nackten Namen zu nennen ſich nicht ſcheuten, ſo würde immer das Bedenken beſtehen bleiben, daß von jenen Verirrungen zu reden immer doch erſt einem gereifteren Manne zuſtehen dürfte. Und in der That, darauf gerade weiſt uns der Verfaſſer ſelber hin, wenn er im Anſchluß an die zuletzt angeführte Stelle (I, 26) bekennt, von jenen ſchandbaren Dingen, welche die Geſetze beſtraften, wende jeder ver-

ſtändige Mann ſich mit Abſcheu ab (ἃ οἱ νόμοι μὲν κολάζουσι, πᾶς δὲ σώφρων ἀνὴρ ἀποστρέφεται). Damit bezeichnet ſich der Verfaſſer unverkennbar ſelbſt als einen verſtändigen Mann reiferen Alters, der als ſolcher eben von jenen Dingen Erfahrung hat. Ein Achtzehnjähriger kann ſich heute ſo wenig wie im Altertum einen verſtändigen Mann nennen.

Auf einen durch Erfahrung und Reiſen und vielfältige Beobachtung des Lebens und ſeiner Wechſelfälle gebildeten und gereiften Verfaſſer weiſen ferner die ſchönen, ſorgfältig ausgeführten Gleichniſſe hin, durch welche derſelbe ſeine Lehren lebendig veranſchaulicht. Ich habe aus der Fülle bildlicher Redewendungen mir vier Gleichniſſe angemerkt, die ich hier zumeiſt nach Fiſchs Überſetzung folgen laſſe, um dem Einwande zu begegnen, dergleichen Gleichniſſe gehörten mit zum rhetoriſchen Schulunterrichte. Ob Athanaſios ſolchen Unterricht genoſſen, iſt mehr als zweifelhaft, und anderſeits wird der Wortlaut der Gleichniſſe zeigen, daß der Verfaſſer nicht Angelerntes, ſondern Selbſterlebtes und Geſehenes wiedergiebt.

I, 7: „Wie wenn einer, obſchon die Sonne ſcheint und die ganze Erde von ihrem Lichte erleuchtet wird, indem er die Augen ſchließt, ſich der Täuſchung hingiebt, daß es finſter ſei, während es doch nicht finſter iſt, und von da an wie im Dunkel herumtappt, dabei oft fällt und in Abgründe gerät, in der Meinung, daß nicht Licht, ſondern Finſternis vorhanden ſei — denn während er zu ſehen glaubt, ſieht er durchaus nicht —: ſo richtet auch die Seele des Menſchen, wenn ſie das Auge ſchließt, mit dem ſie Gott ſehen kann, ihre Gedanken auf das Böſe, worin ſie ſich bewegt und nicht weiß, daß ſie wohl etwas zu thun glaubt, aber nichts thut.“ — I, 5: „Wie ein Wagenlenker, der auf dem Rennplatz die Leitung der Pferde übernommen hat, wenn er auf das Ziel nicht achtet, nach welchem er ſie leiten ſoll, ſondern an dieſem vorbeijagend das Pferd bloß lenkt, wie er es kann — er kann es aber, wie es ihm beliebt —, oft auf die Begegnenden ſtößt, oft auch über Abhänge ſtürzt, indem er dahin ſich fortreißen läßt, wohin ihn der Ungeſtüm ſeiner Pferde treibt, in der Meinung, ſo dahinſtürmend das Ziel nicht zu verfehlen, — denn er blickt nur auf den Lauf und merkt nicht, daß er das Ziel verfehlt hat: —

so kommt auch die Seele, wenn sie den Weg zu Gott verläßt und nicht die Glieder des Körpers in geziemender Weise lenkt, vielmehr samt ihnen sich von sich selbst lenken läßt, zu Falle." — I, 8: „Wie einer, der in eine Tiefe getaucht ist und das Licht nicht mehr sieht noch das, was durch das Licht sichtbar wird, weil seine Augen abwärts gekehrt sind und das Wasser über ihn sich ergießt, und weil er nur wahrnimmt, was in der Tiefe vorgeht, glauben würde, daß nichts als dieses vorhanden, und daß gerade das, was ihm in die Augen fällt, im eigentlichen Sinne sei: in gleicher Weise bildeten sich die thörichten Menschen in den alten Zeiten, indem sie sich in die fleischlichen Begierden und Vorstellungen tauchten und ihre Einsicht und Erkenntnis von Gott vergaßen, in ihrer schwachen Urteilskraft oder vielmehr in ihrem Unverstande das, was ihnen in die Augen fiel, zu Göttern und verherrlichten das Geschöpf mehr als den Schöpfer." — II, 24: „Wie ein edler Kämpfer, groß durch Einsicht und Tapferkeit, sich nicht selbst die Gegner auswählt, um nicht Verdacht zu erregen, als ob er sich vor einigen fürchte, sondern es der Wahl der Zuschauer überläßt, zumal wenn es Feinde sind, damit er den, den sie selbst ihm gegenüberstellen, niederschmettere und für stärker als alle gehalten werde: so wählte auch das Leben aller, unser Herr und Heiland Christus, nicht für seinen Leib selbst die Todesart, damit es nicht scheine, als ob er eine andere scheue, sondern er ertrug den Tod durch andere und zumal durch seine Feinde und nahm den Tod am Kreuze auf sich."

In besonderem Maße wendet der Verfasser den Erscheinungen des gestirnten Himmels seine Aufmerksamkeit zu. In sinniger Weise deutet er die wundervolle Eintracht und Zusammenstimmung der Grundstoffe dieser Welt und ihre Verbindung mit Erde und Gestirnen. Der allmächtige Gott, führt er aus, zwang alles dies Entgegengesetzte und Widerstrebende zu einträchtiger Mischung. Wie hätte sonst wohl, fragt er (I, 37), „sich das Schwere mit dem Leichten, oder das Trockene mit dem Nassen, oder das Runde mit dem Geraden, oder das Feuer mit dem Kalten, oder endlich das Meer mit der Erde, oder die Sonne mit dem Monde, oder wie hätten sich die Sterne mit dem Himmel, oder

die Luft mit den Wolken vermiſcht und vereinigt, da ein jedes eine vom andern abweichende Natur hat? Denn es hätte eine große Zwietracht unter ihnen entſtehen müſſen, da das eine brennt, das andere abkühlt, das Schwere nach unten, das Leichte im Gegenteil aufwärts zieht, und die Sonne erleuchtet, die Luft aber verfinſtert. Wohl auch die Sterne würden ſich gegen einander erheben, weil die einen ihre Stellung höher, die andern niedriger haben, und die Nacht würde nicht dem Tage weichen, ſondern in beſtändigem Kampf und Aufruhr gegen ihn verharren." „Was gäbe es für eine Ordnung, wenn bloß die Sonne ſchiene, oder bloß der Mond ſich am Himmel bewegte, oder es bloß Nacht wäre, oder der Tag niemals zu Ende ginge? Oder was gäbe es wieder für eine Harmonie, wenn bloß der Himmel vorhanden wäre ohne die Sterne, oder die Sterne ohne den Himmel?" Das ſind keine zufällig herangezogenen Dinge, wie ſie bereits einem Jüngling zur Hand ſind, ſondern wir erkennen hier die ſinnige, umfaſſende Weltbetrachtung eines älteren Mannes. Und daß der Verfaſſer dieſe Vorgänge des Himmels mit beſonderer Teilnahme verfolgt, das läßt ſich aus der Art und Weiſe erſchließen, wie er dieſe ſeine eigene Beſchäftigung vergleichsweiſe zur Veranſchaulichung herbeizieht. Wir ſehen ihn in ſeinem Hauſe ſitzen und über die Erſcheinungen am Himmel nachdenken. Er weiß, daß wenn die Sonne unterhalb der Erde ſteht, der Erdſchatten den Anblick der Sonne verhindert, daß den Mond aber bei Tage die Sonne in ihrem Lichtglanz verbirgt [1]). Beſcheiden erkennt er die Grenzen dieſes ſeines wiſſenſchaftlichen Sinnes und iſt ſich der Ohnmacht des menſchlichen Verſtandes und ſeines Begehrens den Bahnen der Geſtirne gegenüber voll bewußt. Nicht vermag er trotz ſeines Nachdenkens ſogleich die Sonne in Bewegung zu ſetzen, nicht die Kreisdrehung des Himmels zu bewirken; er ſieht zwar die Bewegungen und Vorgänge, iſt ſelbſt aber außer ſtande ſie hervorzubringen. So allein, meine ich, d. h. auf ihn ſelbſt müſſen des

1) I, 29: *Ἡλίου μὲν γὰρ ὑπὸ γῆν γενομένου τὸ φῶς ἡ γῆ σκιάζει μὴ ὁρᾶσθαι· σελήνην δὲ μεθ' ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπικρύπτει τῇ τοῦ φωτὸς λαμπηδόνι.*

Verfaſſers Worte (II, 17) gedeutet werden: *οὐδὲ εἰ ἐπὶ τῆς ἰδίας οἰκίας καθέζοιτό τις καὶ λογίζοιτο τὰ ἐν οὐρανῷ, ἤδη καὶ τὸν οὐρανὸν περιστρέφει· ἀλλ᾽ ὁρᾷ μὲν αὐτὰ κινούμενα καὶ γεγονότα, οὐ μὴν ὥστε ἐργάζεσθαι αὐτὰ δυνατὸς τυγχάνει.* Das ſchreibt doch nicht Athanaſios, und zwar in jenem jugendlichen Alter, welches die Benediktiner meinten? Der große Kirchenlehrer hat, das dürfen wir unbedenklich ausſprechen, in keinem Abſchnitt ſeines reichbewegten Lebens Zeit und Muße zu ſinniger Beſchäftigung mit der Aſtronomie gehabt.

In weit größeren Widerſpruch mit der Annahme der Benediktiner als dieſe bisher nicht beachtete Stelle des zweiten Buches ſetzt uns die Beobachtung, daß beide Schriften von einer bewundernswerten Kenntnis des Homeros (vgl. u. a. beſonders I, 16) und einer ſtaunenswerten Vertrautheit mit der Gedankenwelt Platons zeugen. Wollte man jene aus der ſchulmäßigen Beſchäftigung mit dem großen Lehrer des helleniſchen Volkes wirklich genügend zu erklären vermeinen, ſo würde ein gleiches Verfahren hinſichtlich der platoniſchen Kenntniſſe des Verfaſſers unzuläſſig ſein. Ich hebe nur weniges hervor. Der Verfaſſer greift bei der Erörterung der Frage, ob das Böſe etwas Weſenhaftes an und für ſich ſei oder nicht (I, 6) auf Platons Ausführungen über die gute und böſe Weltſeele (De legibus X, p. 896) zurück, wobei er zugleich genaue Kenntnis der manichäiſchen Lehre verrät, die in Ägypten gerade zahlreiche Anhänger hatte; auch das, was er über die Selbſtbewegung und Unſterblichkeit der Seele vorträgt (I, 33), erweiſt ſich durchweg von Platon (a. a. O. und Phaedr. 24) abhängig. Wenn er (I, 41) den Gott und Schöpfer aller Dinge ſeiner Natur nach als gut und überaus trefflich und deshalb auch als liebevoll und neidlos darſtellt [1]), ſo erkennen wir darin dieſelben Gedanken, welche Platon im Timäos ausſpricht mit der weiteren Ausführung, daß Gott eben deshalb die ſichtbare Welt aus der Unordnung zur Ordnung zurückgeführt

1) *Ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος τὴν φύσιν ἐστίν. διὸ καὶ φιλάνθρωπός ἐστιν· ἀγαθῷ γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος.*

habe. Und wenn er endlich (II, 43) zum Beweiſe, daß, als die Menſchheit ſich verirrte, der Logos in ihr ſeinen Sitz nahm und als Menſch erſchien, um durch ſeine Steuermannskunſt und Güte ſie aus dem Sturme zu retten, geradezu ſich auf Platon, den bei den Hellenen bewunderten (*ὁ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θαυμαζόμενος Πλάτων*), beruft und zwar auf die Stelle des *Πολιτικός* (15, p. 273 DE), wo der Philoſoph ausführt, wie der Urheber der Welt, da er ſieht, daß ſie Stürmen preisgegeben und der Gefahr ausgeſetzt iſt, in den Ort der Unähnlichkeit zu ſinken, ſelbſt ſich an das Steuerruder der Seele ſetzt und Hilfe bringt und alle Schäden gut macht: ſo haben wir, abgeſehen von den zahlreichen, hier nicht beſonders zu kennzeichnenden Stellen, in denen platoniſche Anſchauung zugrunde liegt oder zurückgewieſen wird, wie die platoniſche Schöpfungslehre (II, 2), in dem oben Gegebenen diejenigen Hauptſtellen hervorgehoben, die vorzüglich deutlich für des Verfaſſers gründliche Vertrautheit mit Platon Zeugnis abzulegen geeignet ſind. Kann dieſelbe ſchon bei einem Jünglinge vorausgeſetzt werden? Ich behaupte, daß dieſe Frage unbedingt zu verneinen iſt. Aber mehr noch; ich behaupte weiter: Dieſe Vertrautheit bei Athanaſios überhaupt anzunehmen, iſt geradezu unmöglich.

Höchſt merkwürdig erſcheint es mir nämlich, daß die Benediktiner, die ſich doch ſonſt von allem, was Athanaſios angeht, ſo genau unterrichtet zeigen, gerade in dieſem Punkte eine uns ſicher überlieferte Thatſache völlig außer Acht gelaſſen haben, die angeſichts der in jeder Hinſicht bedeutenden Gelehrſamkeit, wie ſie in den beiden Büchern zutage tritt, allein ſchon genügt haben ſollte, von Athanaſios als Verfaſſer abzuſehen, ich meine eine Äußerung des Gregorios von Nazianz in deſſen Gedächtnisrede auf Athanaſios. Wenn irgendeine Gelegenheit dem Redner Veranlaſſung bieten konnte, des großen Toten Ruhm und Verdienſt zu ſteigern, die Farben in der Schilderung ſeiner geiſtigen Bedeutung und ſeines Lebenswerkes ſtärker als unbedingt nötig aufzutragen, ſo war es in einer feierlichen Gedächtnisrede. Gregorios hat da, wo er von der wiſſenſchaftlichen Bildung des Athanaſios redet, jenes rhetoriſch verzeihliche Mittel durchaus ver-

ſchmäht, und wir müſſen ihm das zum Lobe anrechnen. Er hebt des Freundes gründliche Vertrautheit mit den heiligen Schriften Alten und Neuen Teſtaments hervor, deutet aber mit völliger Klarheit und Beſtimmtheit an, daß Athanaſios' Kenntniſſe in den weltlichen Wiſſenſchaften (*τὰ ἐγκύκλια*) nur ſehr mäßige waren [1]). Ich ſetze ſeine eigenen Worte hierher, weil ſie für meinen Nachweis von großer Wichtigkeit ſind (Rede XXI, S. 376 des I. Bandes der Kölner Ausgabe von 1690): *ἐκεῖνος ἐτράφη μὲν εὐθὺς ἐν τοῖς θείοις ἤθεσι καὶ παιδεύμασιν, ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφήσας, τοῦ μὴ δοκεῖν παντάπασι τῶν τοιούτων ἀπείρως ἔχειν μηδὲ ἀγνοεῖν, ὧν ὑπεριδεῖν ἐδοκίμασεν. οὐ γὰρ ἠνέσχετο τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φιλότιμον ἐν τοῖς ματαίοις ἀσχοληθῆναι οὐδὲ ταὐτὸν παθεῖν τῶν ἀθλητῶν τοῖς ἀπείροις, οἳ τὸν ἀέρα πλείω παίοντες ἢ τὰ σώματα τῶν ἄθλων ἀποτυγχάνουσι, καὶ πᾶσαν μὲν παλαιὰν βίβλον, πᾶσαν δὲ νέαν ἐκμελετήσας ὡς οὐδεμίαν ἕτερος.* Dieſe Worte des Nazianzeners verbieten es geradezu, Athanaſios noch als Verfaſſer der beiden Schriften feſtzuhalten.

Sollten die Schriften ſelbſt denn auch nicht die geringſte Andeutung irgendwelcher Zeitereigniſſe enthalten, die einen Rückſchluß auf die Abfaſſungszeit geſtatteten? Es käme darauf an, dergleichen zu ſuchen.

Behauptet wurde bisher immer, es fände ſich nicht der geringſte Hinweis auf die arianiſchen Streitigkeiten, welche die Kirche in zwei feindliche Lager ſpalteten und, wie Kaiſer Conſtantinus befürchtete, die mühſam von ihm errungene Reichseinheit von neuem gefährdeten. Ich muß dem widerſprechen. Wenn der Verfaſſer von dem Ende des Herrn ſagt (II, 24), er habe den Tod nicht durch Enthauptung wie Johannes, noch durch Zerſägen wie Jeſaias erlitten, ſondern am Kreuze, um auch im Tode ſeinen Leib ungeteilt und ganz zu bewahren und nicht denen einen Vor-

1) Dasſelbe bezeugt auch noch das von einem unbekannten Verfaſſer herrührende „Leben des Athanaſios" Kap. 3 (Migne a. a. O., S. CLXXXVII): *Ἀθανάσιος, τοῖς θείοις ἐμμελετήσας μαθήμασι καί τινα τῶν ἐγκυκλίων ἀσκήσας.*

wand zu geben, welche die Kirche teilen wollen (*τοῖς βουλομένοις διαιρεῖν τὴν ἐκκλησίαν*), ſo kann mit dem letzteren Ausdruck doch kaum etwas anderes gemeint ſein, als die unſelige Spaltung, welche durch den arianiſchen Streit herbeigeführt war. Daß der Verfaſſer die Worte ſelbſt ſo verſtanden wiſſen wollte, ſagt er deutlich durch die unmittelbar (25) angeſchloſſene Erläuterung: „Und das ſoll ſich auf die beziehen, welche außerhalb der Kirche für ſich ſelbſt Spitzfindigkeiten häufen“ (*καὶ ταῦτα μὲν πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἑαυτοῖς λογισμοὺς ἐπισωρεύοντας*). Ich denke, hier ſind Arius und ſeine Anhänger, die aus der Kirche hinausgewieſen ſind und zankſüchtig (*φιλόνεικος* in der nächſten Zeile) ſich in Spitzfindigkeiten ergehen, deutlich gekennzeichnet. Damit befinden wir uns in einer Zeit, welche die Nicäniſche Kirchenverſammlung bereits hinter ſich hat.

In dieſelbe Zeit dürfte eine andere Bemerkung weiſen, von der bei den älteren Forſchern ſtets ausführlicher die Rede geweſen iſt. Der Verfaſſer erwähnt gleich im Anfange des erſten Buches (Kap. 9), noch vor kurzem oder wohl gar bis in die Gegenwart (*οὐ πολλῷ πρότερον ἢ τάχα καὶ μέχρι νῦν*) habe der römiſche Senat beſchloſſen, daß die Kaiſer, welche von Anfang an über die Römer herrſchten, entweder alle, oder von denen er es wollte und für gut fand, Götter ſeien, und habe vorgeſchrieben, daß ſie als Götter verehrt werden ſollten. Die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks und die mangelhafte Kenntnis des Verfaſſers iſt hier wiederholt gerügt worden, wie ich glaube, mit Unrecht. Gemeint iſt in erſter Linie offenbar die Vergöttlichung des Diocletianus, der als einfacher Bürger in ſeinem Palaſt zu Salonä (Spalato) 313 geſtorben war [1]). Die Senatoren, „die noch zähe an den alten Kulten hingen, freuten ſich, daß ſie gegen den Sieg der Chriſten proteſtieren konnten, indem ſie den Verfolger derſelben unter die Olympier verſetzten. Dieſer Beſchluß konnte jedoch nicht ohne Konſtantins Zuſtimmung gefaßt werden; alſo hat eigentlich dieſer

1) Eutropius IX, 28: Contigit igitur ei, quod nulli post natos homines, ut cum privatus obisset, inter Divos tamen referretur.

Kaiser ihn unter die alten Götter einreihen lassen“ [1]). Aber wenn der Verfasser von einem gleichen (oder ähnlichen?) „wohl gar bis in die Gegenwart“ (τάχα καὶ μέχρι νῦν) wiederholten Senatsbeschluß redet, so werden wir an Constantinus denken dürfen, der nach seinem Tode gleichfalls als Divus bezeichnet wurde, ein Ausdruck, der aber — was unserem, dem Reichsmittelpunkt ersichtlich fernstehenden Verfasser ganz wohl entweder völlig unbekannt sein konnte, daher sein τάχα καὶ μέχρι νῦν —, unter der Herrschaft der christlichen Kaiser beibehalten, nunmehr nur noch den „verewigten“ oder „hochseligen“ Kaiser bedeutete.

Auch die folgenden beiden Stellen dürfen nicht übersehen werden. „Siehe“, ruft der Verfasser (II, 55) seinen Lesern zu, „wie des Erlösers Lehre überall zunimmt, jeder Götzendienst aber und alles, was dem Glauben an Christus sich widersetzt, von Tag zu Tag geringer wird und in Ohnmacht sinkt.“ Ja „jetzt“, bekennt er froh (II, 46), „verlassen die Menschen auf der ganzen Erde den Aberglauben des Götzendienstes und nehmen ihre Zuflucht zu Christus“. Das sind Worte, die im Anfange des Jahrhunderts noch keinen Sinn gehabt haben würden, sie passen aber vortrefflich auf die Mitte des 4. Jahrhunderts, die des Teufels Altäre überall in Trümmer sinken, der wichtigsten Götter Dienst zerstreut und zersprengt werden [2]) und die Fülle der Heiden je mehr und mehr zur christlichen Kirche eingehen sah. Wollte man auf einen bestimmten Zeitpunkt aus sein, so könnte man an das Gesetz vom Jahre 341 mit seinem strengen „sacrificiorum aboleatur insania“ denken, oder auch an das Jahr 346, in welchem Constantius jenes furchtbare Gesetz erließ, das unter Androhung der Todesstrafe und der Vermögenseinziehung aller Orten die Tempel unverzüglich zu schließen und allen Unterthanen sich der Opfer zu enthalten befahl.

Besonders deutlich ausgeprägt erscheinen mir die zeitgeschichtlichen Beziehungen in zwei Stellen des zweiten Buches. Der Ver-

---

1) Duruy-Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs IV, S. 927 nebst Anm. 4.

2) Euseb. Vita Constantini IV, 39.

faſſer redet (II, 51. 52) von der Gottheit des Erlöſers und ſchildert in ſchwungvoller rhetoriſcher Weiſe die ſänftigende und ſittigende Macht und Einwirkung des geliebten Sohnes des Vaters, Jeſu Chriſti auf die Heiden und Barbaren. Genannt werden von ihm die Scythen, Äthiopier, Perſer, Armenier und Goten; aber es iſt unverkennbar, daß der Ausdruck durch das dem Verfaſſer zeitlich Nächſtliegende beſtimmt und ſo eigenartig gefärbt iſt, daß die Beziehung auf die Goten ſich mit beſonderer Deutlichkeit und Beſtimmtheit ergiebt. „Ehemals", ſagt der Verfaſſer (II, 51), „als die Heiden und Barbaren den Götzen dienten, führten ſie mit einander Krieg und zeigten ſich grauſam gegen ihr eigenes Geſchlecht." Unwillkürlich müſſen wir an den furchtbaren Kampf denken, in welchem die Goten im Jahre 331 die Macht der Vandalen niederwarfen [1]). Und iſt die folgende Schilderung: „Ihr ganzes Leben hindurch brachten ſie in Waffen zu, das Schwert diente ihnen als Stütze und bildete ihren einzigen Schutz" — nicht eine ſolche, die nur auf Germanen und zwar von dieſen nur auf die hier genannten Goten paßt? „Mit der Annahme der Lehre Chriſti", fährt der Verfaſſer fort, „legten ſie in wirklich auffallender Weiſe, im innerſten Herzen erſchüttert, die Grauſamkeit im Morden ab und denken nicht mehr auf die Feindſeligkeiten (*οὐκ ἔτι πολέμια φρονοῦσι*), ſondern hegen von nun an nur friedfertige und freundſchaftliche Geſinnungen", „ſie wenden ſich vom Kriege zum Feldbau und ſtatt die Hände mit dem Schwerte zu bewaffnen, ſtrecken ſie dieſelbe zum Gebete aus" (II, 52). Die Zeit der Gegenwart, welche der Verfaſſer hier braucht, nötigt uns

1) Iordanis, De origine actibusque Getarum (Ed. A. Holder, Freiburg 1882), c. 21/22: Geberich, virtutis et nobilitatis eximius . . . gloriam generis sui factis illustribus exaequavit, primitias regni sui mox in Vandalicam gentem extendere cupiens contra Visimar eorum regem . . . Hic ergo Vandalis commorantibus bellum indictum est a Geberich rege Gothorum ad litus praedicti amnis Marisiae, ubi nec diu certatum est ex aequali, sed mox ipse rex Vandalorum Visimar magna cum parte gentis suae prosternitur. Geberich vero Gothorum ductor eximius superatis depraedatisque Vandalis ad propria loca, unde exierat, remeavit.

an Zustände zu denken, die ihm selbst, als er dies schrieb, wirklich lebendige Gegenwart waren. Das Christentum hatte bei den Goten längst Wurzeln geschlagen, aber eine merkbare Umwandelung des Volkes trat erst unter Constantinus infolge der Thätigkeit des als ersten christlichen Bischof der Goten genannten Wulfila hervor, über dessen Wirken wir in Photios' Auszuge aus Philostorgios (II, 5) einen anschaulichen und innerlich völlig glaubwürdigen [1]) Bericht haben. Danach übersetzte Wulfila die heiligen Schriften in das Gotische mit Ausnahme der Königsbücher, „weil diese nur Kriegsgeschichten enthalten und das ohnehin schon zu kriegslustige Volk eher eines Zügels als eines Antriebes zum Kriege bedurfte." „Der Kaiser siedelte das freiwillig auf römisches Gebiet übergetretene Volk in Mösien an und hielt Wulfila in so hohen Ehren, daß er ihn oftmals den Moses der Goten nannte." Diese letztere, auf die Gestaltung eines friedlichen Verhältnisses zu den Goten bezügliche Nachricht dürfte sich unschwer mit jener anderen uns überlieferten verbinden lassen, die da meldet, daß die Goten am 20. April des Jahres 332 von des Kaisers ältestem Sohne Constantinus dem Jüngeren geschlagen wurden. Zwar wissen wir über den Frieden nichts Näheres, doch berichtet Jordanis, daß Constantinus ein foedus mit ihnen geschlossen habe, was ihnen den Namen foederati verschaffte und bis zu Jordanis' Zeit bestand [2]). Durch die Beachtung dieser geschichtlichen Verhältnisse und Beziehungen treten unseres Verfassers auf die Goten zielende Mitteilungen unverkennbar in ein ganz neues Licht. Dasselbe

1) Als solchen bezeichnet ihn E. v. Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung (Leipzig, T. O. Weigel, 1881), II, S. 56.

2) E. v. Wietersheim ermittelt diesen Sachverhalt aus sorgfältiger Vergleichung der gerade über diese Kriege des Constantinus recht dürftigen Quellen, besonders des Anonymus Valesii und Iordanis (21. 22), der von jenem Bündnis des Kaisers mit den Goten (21) sagt: „qui foedere inito cum imperatore quadraginta suorum milia illi in solacium contra gentes varias optulerunt; quorum et numerus et militia usque ad praesens in re publica nominatur, id est Foederati." Anschaulich, wie immer, schildert diese Vorgänge im einzelnen Gibbon (Römische Geschichte, übers. von Sporschil, Bd. III, S. 152 ff.).

dürfte der Fall ſein mit der anderen, dem zweiten Buche angehörigen Stelle.

Gottes fürſorgliche Thätigkeit veranſchaulicht der Verfaſſer (II, 13) durch das, was ein menſchlicher Herrſcher für ſeine Unterthanen thut. „Ein König", ſagt er, „der doch ein Menſch iſt, geſtattet nicht, daß die von ihm gegründeten Städte anderen in die Knechtſchaft ausgeliefert werden, noch daß ſie zu anderen übergehen, ſondern er ermahnt ſie in Briefen oder läßt ſie oft auch durch Freunde mahnen, oder erſcheint ſelbſt, wenn es notthut, und hält ſie dann durch ſeine perſönliche Gegenwart zurück, nur damit ſie nicht in die Knechtſchaft anderer geraten, und ſein Werk ſich nicht vergeblich zeige." Daß dieſe Ausführung nichts als ein aus der Luft gegriffenes, zum Vergleich herangezogenes Beiſpiel ſei, wird nach dem, was wir bisher ſchon ohne jede Gewaltſamkeit den Worten des Schriftſtellers entnehmen konnten, niemand behaupten dürfen. Sie iſt zu eigenartig gefärbt und mit zu vielen Einzelheiten ausgeſtattet, als daß dieſen nichts Wirkliches entſprechen ſollte. Die Stelle verſetzt uns, wie ich meine, lebhaft in die Drangſale und Nöte des perſiſchen Krieges, „der, vom Jahre 337 bis 350 dauernd, großes Blutvergießen, unendliche Landesverwüſtung, aber nicht den geringſten politiſchen, ja nicht einmal militäriſchen Erfolg herbeiführte" [1]). Die römiſchen und perſiſchen Heere begegneten ſich auf neun blutigen Schlachtfeldern und auf zwei derſelben befehligte Conſtantius in Perſon. Was der lange, furchtbare Krieg den Römern für Verluſte brachte, zählt der wahrheitsliebende Eutropius in dem über Conſtantius handelnden Abſchnitt ſeines Geſchichtsabriſſes (X, 10) mit dürren Worten auf. „Durch die Perſer", ſagt er, „litt er manche empfindliche Verluſte, ſie nahmen manche Städte weg, belagerten andere, ſchlugen ſeine Heere: nicht einmal focht er mit Sapor glücklich. Zwar hatte er bei Singara den Sieg ſchon in der Hand, allein der ſtürmiſche Mut ſeiner Soldaten entriß ihm denſelben wieder, indem dieſe auf eine unbotmäßige und tollkühne Art gegen alle Kriegsregel verlangten, noch am ſpäten Abend

1) E. v. Wietersheim a. a. O. I, S. 432.

in die Schlacht geführt zu werden." Hier sind die Verhältnisse kurz gekennzeichnet, auf welche unser Verfasser blickt. Constantius sorgte um die von ihm an der Ostgrenze gegen die Perser neu angelegten und befestigten Städte. Genannt wird uns z. B., als von ihm erbaut, das feste Amida (jetzt Hemit oder Ameth) am Tigris und das neubefestigte Nisibis, das Bollwerk des Ostens, das in zwölf Jahren drei furchtbare Belagerungen durch die Perser aushielt. Prokopios erwähnt (De aedific. II, 4, geschrieben 558/559) eine ganze Reihe im Gebirge befindlicher fester Plätze zwischen den Städten Dara (in nächster Nähe von Nisibis) und dem erheblich nordwestlich gelegenen Amida: *καὶ τὰ ἄλλα δὲ φρούρια πάντα ἐν ὄρει κείμενα, ἅπερ ἐνθένδε τε καὶ ἐκ Δάρας πόλεως ἄχρι ἐς Ἄμιδαν διήκειν ξυμβαίνει, τό τε Κίφας καὶ Σαυρὰς καὶ Σμάργδις τε καὶ Λούρη τό τε Ἰεριφθὸν καὶ Ἀταχὰς καὶ Σίφριός τε καὶ Ῥιπάλθας καὶ Βανασυμέων, ἔτι μέντοι καὶ Σίνας καὶ Ῥάσιος καὶ Λαβανὰς καὶ ὅσα ἄλλα ἐνταῦθα ἐκ παλαιοῦ ἐστι.* Über die Verschiedenheit in der Schreibung dieser hier vorkommenden Namen, von den bei dem zwei Menschenalter späteren Theophylaktos Simokatta (unter Heraklios 610—640) und in Georgios' von Cypern „Descriptio orbis Romani" (unter Maurikios 582—602) überlieferten, über welche H. Gelzer in seiner Ausgabe des letzteren (Leipzig, Teubner 1890, S. 156 ff.) mit bekannter Gründlichkeit erschöpfende Auskunft gegeben hat, braucht an dieser Stelle nicht geredet zu werden. Für wichtiger erachte ich in diesem Zusammenhange Prokopios' Schlußwendung *καὶ ὅσα ἄλλα ἐνταῦθα ἐκ παλαιοῦ ἐστι.* Sie gestattet uns, wie mir scheint, an die Zeiten höchster Gefahr und Bedrängnis vonseiten der Perser zu denken, wie sie Constantius durchlebte. Von ihm schon mögen die meisten jener festen Plätze gerade damals angelegt worden sein. Wie oft werden da kaiserliche Boten und Briefe erschienen sein, um die Besatzungen und Befehlshaber zu Tapferkeit und zähem Aushalten anzufeuern, durch keine persischen Anerbietungen sich verlocken zu lassen und stark und treu die feste Grenze zu halten! Gleichwohl ging dem Kaiser z. B. jenes Amida verloren, Nisibis, wo sein Freund Lucilianus befehligte, wurde durch dessen und seiner Besatzung

Standhaftigkeit und den verzweifelten Mut des Volkes gerettet. Die Einwohner von Niſibis wurden durch die Ermahnungen ihres Biſchofs befeuert und durch die drohende Gefahr an die Waffen gewöhnt; denn ſie kannten die Abſicht Sapors, eine perſiſche Kolonie an ihrer Statt anzulegen und ſie ſelbſt in ferne und barbariſche Gefangenſchaft zu ſchleppen [1]). Das ſind die Verhältniſſe der Wirklichkeit, welche der Verfaſſer in jener oben angeführten Stelle (II, 13) im Auge hat. Ja auch jener andere von ihm gemeldete Umſtand, daß, wenn die Not es erheiſcht, der Kaiſer in Perſon in dem gefährdeten Gebiet erſcheint, trifft auf Conſtantius genau zu. Es iſt — nur er wird uns genauer bezeichnet — der Tag von Singara, deſſen Eutropius gedenkt. Auf ihn zielt, wie ich meine, ein anderes Wort unſeres Verfaſſers, das wir hier gerade heranziehen müſſen. Er weiſt (II, 28), wiederum vergleichsweiſe, hin auf den eingedrungenen, vom rechtmäßigen Könige beſiegten Herrſcher, wie er an Händen und Füßen gebunden iſt und nun alle, die vorübergehen, ihn verſpotten, ſchlagen und herumzerren und ſich vor ſeiner Wut und Grauſamkeit nicht mehr fürchten, weil der König geſiegt hat [2]). Iſt das nicht ſo anſchaulich geſchildert, als wäre der Schreiber perſönlich zugegen geweſen? Ich erblicke in jenen Worten eine Erinnerung an den erſten glück-

---

1) Gibbon a. a. O., S. 164. 165. Die von Gibbon benutzte Stelle des Theodoretos (II, 30), wo dieſer von der Thätigkeit des Biſchofs Jakob bei der Belagerung der Stadt berichtet, wird auch von dem gelehrten Biſchof Georgios (Georgs des Araberbiſchofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syriſchen überſetzt und erläutert von V. Ryſſel. Leipzig, Hirzel, 1891. S. 47) in ſeinem 714 geſchriebenen Briefe an den Presbyter Joſua mitgeteilt und die Bemerkung daran geknüpft: „Es war aber dieſer Krieg zur Zeit des Conſtantius, des Sohnes des Conſtantinus, kurz vor dem Lebensende des Conſtantius.“ Die Zeitbeſtimmung (361) iſt ſicher falſch, wie auch Ryſſel (a. a. O., S. 171, und in ſeinem „Brief Georgs“ S. 117) nachgewieſen. Die Belagerung von Niſibis fällt in das Jahr 338, in ebendemſelben ſtarb Biſchof Jakob (a. a. O., S. 171).

2) II, 27: *Τυράννου καταπολεμηθέντος ὑπὸ γνησίου βασιλέως καὶ δεθέντος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας, πάντες λοιπὸν οἱ διαβαίνοντες καταπαίζουσιν αὐτοῦ, τύπτοντες καὶ διασύροντες, οὐκ ἔτι φοβούμενοι τὴν μανίαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀγριότητα διὰ τὸν νικήσαντα βασιλέα.*

lichen Teil des Tages von Singara. Der eingedrungene Perserkönig war von dem rechtmäßigen Herrscher Constantius geschlagen und Sapors Sohn, der Erbe seiner Krone, im persischen Lager zum Gefangenen gemacht worden. Und das, was Libanios (Orat. III, p. 133) nun über dessen Geschick mitteilt, stimmt fast genau mit unseres Verfassers Worten: Der unglückliche Jüngling, welcher das Mitleid auch des wildesten Feindes hätte erregen sollen, wurde von den unmenschlichen Römern thatsächlich gegeißelt, gefoltert und öffentlich hingerichtet. Daß dort in der ganzen, rhetorisch gehaltenen Stelle der Wortlaut nicht gepreßt werden darf, insofern ja nicht der Perserkönig selbst, sondern sein Sohn das traurige Geschick schimpflichster Behandlung erduldete, erscheint mir selbstverständlich. Diese letzteren Beziehungen innerhalb der Schriften würden uns somit berechtigen, ihre Abfassung etwa um 350 anzusetzen.

Meine bisherigen Darlegungen haben, mag man über die Beweiskraft dieser oder jener Einzelheit auch verschiedener Ansicht sein, in ihrer Gesamtheit, wie ich meine, jedenfalls die beiden Thatsachen zur Genüge erhärtet, daß die Schriften, von denen die Rede war, nicht schon im Jahre 318 oder 319 entstanden, und daß sie überhaupt nicht von Athanasios verfaßt sein können.

II.

Sind die Bücher somit Athanasios mit Unrecht beigelegt worden, wer ist dann ihr Verfasser? Ehe wir diese Frage zu beantworten suchen, fragen wir zunächst: Was für ein Mann war der Verfasser? Was kann aus den beiden Büchern unmittelbar über denselben erschlossen werden?

Das eine steht fest: der Verfasser ist jedenfalls in Alexandria gewesen.

Die von Ambrosius von Camaldoli (gest. 1439) herrührende lateinische Übersetzung der beiden Schriften trägt die Aufschrift: Athanasii Alexandrini episcopi contra gentiles liber primus ad Macarium Alexandrinae ecclesiae presbyterum. Entspricht die lateinische Fassung dieser Überschrift

der griechischen Fassung irgendeiner Handschrift, die dem Ambrosius etwa vorgelegen? Dann hätten wir daran ein Zeugnis, wenn auch noch nicht für die Abfassung der Schrift in Alexandria, so doch vielleicht für die Anwesenheit des Verfassers in Alexandria oder für seine engen Beziehungen zu diesem Mittelpunkte christlicher Wissenschaft. Schöpfte er dagegen seine Ansicht aus der Schrift selbst, so zwar, daß er das in dem Anfangskapitel beider Bücher vorkommende *μακάριε* als Eigennamen faßte, so würde dadurch, wie schon Fisch in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Schriften (a. a. O. I, S. 29) richtig erkannte, die Sprache unleugbar an Natürlichkeit gewinnen. Aber wenn derselbe es nicht für nötig erklärt, unter Makarios gerade den aus der Geschichte des Athanasios bekannten Presbyter zu verstehen, und die Möglichkeit zugiebt, unter Makarios sich jeden beliebigen anderen vorzustellen, um nicht gezwungen zu sein, von der gewöhnlichen Annahme abzugehen, „daß Athanasios diese Schrift vor Ausbruch der arianischen Häresie um das Jahr 319 in einem Alter von ungefähr 23 Jahren verfaßt habe“: so werden wir diese Schlußfolgerung, die in Lebenszeit und Abfassungsjahr irrt, entschieden ablehnen müssen, auch Fischs Verfahren, der jenes *μακάριε* I, 1 und II, 1 mit „o Seliger“ wiedergiebt, nicht gutheißen. Auch Böhringers Ansicht scheint mir nicht das Rechte zu treffen, wenn er ohne Rücksicht auf alle in Betracht kommenden Stellen, mit Berufung auf II, 56 die Schriften einem „Christlieb“ gewidmet sein läßt, „was den Christen überhaupt bezeichnen kann, nicht gerade eine bestimmte Person“. Obwohl wir keine nähere Veranlassung zur Abfassung dieser Schriften kennen, so scheint es mir, nachdem ich eine erheblich spätere Abfassungszeit etwa um die Mitte des Jahrhunderts ermittelt habe, doch weit angemessener, wenn einmal ein bestimmter Makarios gewählt werden soll, an den bekannten Alexandriner zu denken: wenngleich anderseits nicht verschwiegen werden darf, daß bei einem Presbyter der Kirche ein höheres Maß des Wissens um Christus und christliche Dinge vorausgesetzt werden sollte, als dies vonseiten des Verfassers seinem Makarios gegenüber stattzufinden scheint (z. B. II, 56). Der Verfasser redet den Mann, dem er das Werk widmet, wieder-

holt in zweiter Person an, so I, 1 (*ἵνα γινώσκῃς*) und I, 45 (*καὶ σὺ . . . δυνήσῃ*). Daß die allgemeine Bedeutung des Wortes „Christlieb", d. h. Christ überhaupt, welche Böhringer aus II, 56 *ὦ φιλόχριστε* (auch I, 47 findet sich ebenso *ὦ φιλόχριστε*) erschließt, nicht für die Widmung der Schrift paßt, folgt zwar aus der Stelle II, 1 (*φέρε κατὰ ἀκολουθίαν, Μακάριε καὶ ἀληθῶς φιλόχριστε, . . . καὶ τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου διηγησώμεθα*) nicht mit Sicherheit, wohl aber aus I, 1 (*φέρε, ὦ Μακάριε, . . . ὀλίγα τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως ἐκθώμεθα*), wo der Verfasser das Wort ohne jeden Zusatz verwendet und von demselben Manne dann am Schlusse des Kapitels sagt: *πρέπειν δέ σοι ἡγοῦμαι φιλοχρίστῳ ὄντι τὰ περὶ Χριστοῦ διαλέγεσθαι.* Doch es würde zu weit führen, diese Äußerlichkeiten hier ausführlicher zu behandeln. Zu einer Entscheidung reicht jene Überlieferung sicher nicht aus, auch nicht zur Begründung der Annahme, daß der Verfasser der Schriften in Alexandria gewesen sei und zu dortigen Kreisen Beziehungen gehabt habe. Für letzteres stehen uns weit deutlichere und beziehungsreichere Stellen zugebote.

Auffallend oft und stets in erster Linie (I, 25) beruft sich der Verfasser auf Ägypten und ägyptische Dinge. So nennt er gleich am Eingange die ihm — anderen Hellenen schwerlich — aus eigener Anschauung bekannten, nur bei den Ägyptern verehrten Götter mit Hunds-, Schlangen- und Eselsköpfen (I, 9); er erinnert an den bei Gelegenheit der Anwesenheit des Kaisers Hadrianus in Ägypten erfolgten Tod seines Lieblings Antinous (*Ἀδριανοῦ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως παιδικὸς Ἀντίνοος*) und die durch den Kaiser verfügte göttliche Verehrung des Jünglings (I, 9); er kennt die ägyptischen Göttinnen Isis, Kore und Neotera (I, 10), letztere trotz vieler Deutungsversuche — die einmal wieder aufzunehmen sich lohnte — ihrer Bedeutung nach nicht klar erkennbar; „ja sogar jetzt noch", sagt er (I, 10), „wird in Ägypten um den Verlust des Osiris, Oros und Typhon die Klage erhoben", eine Nachricht, die doch unmittelbar auf Augen- und Ohrenzeugenschaft des Verfassers zu schließen berechtigt. Er kennt den Apisdienst der Ägypter (I, 24), weiß, daß, während andere Völker Flüsse und Quellen, die Ägypter am meisten unter

allen das Waſſer bevorzugen und ihm göttliche Verehrung bezeigen [1]). Zugeſehen hat er offenbar, wie die Ägypter fremden und eigenen Schmutz im Waſſer abwaſchen und den Reſt mit Verachtung von ſich werfen, nimmer würden ſonſt ſo beſondere Eigentümlichkeiten mit ſolcher Anſchaulichkeit haben geſchildert werden können. „Beinahe die ganze Abgötterei der Ägypter", ſo ſchließt er dieſe Mitteilungen, „bezieht ſich auf die Opfer der bei den übrigen Völkern verehrten Götter, ſo daß ſie ſogar von dieſen verſpottet werden, daß ſie nicht etwa Götter, ſondern das als Gott behandeln, was nicht nur andere, ſondern auch ſie ſelbſt als Sühnopfer darbringen." Hören wir ferner nicht wieder den Augenzeugen, wenn er, angeſichts der von ihm ſcharf gezeichneten, verwirrenden Mannigfaltigkeit der religiöſen Gebräuche, gerade von den Ägyptern hervorhebt (I, 23): „Über die abſcheulichen Gebräuche der Ägypter iſt es gar nicht nötig zu reden, da ſie allen vor Augen liegen, indem die Städte entgegengeſetzte und widerſprechende Religionsgebräuche haben und der Nachbar immer beſtrebt iſt, das Gegenteil vom Nachbar zu verehren. Das Krokodil z. B., das von den einen als Gott angebetet wird, wird von den Benachbarten für einen Gegenſtand des Abſcheus angeſehen, und den Löwen, der von den einen als Gott verehrt wird, verehren die Nachbarn nicht nur nicht, ſondern töten ihn, wenn ſie ſeiner habhaft werden können, als ein wildes Tier" —? So klingt durch dies alles die Vertrautheit mit ägyptiſchen Verhältniſſen hindurch. Und endlich hat der Verfaſſer, wie bei den Waſchungen am Nil, ſo auch am Strande des Meeres bei Alexandria geſtanden, dort hat er den Bemühungen des Tauchers zugeſehen (I, 8), hinausgeſchaut hat er in das unermeßliche Meer und verſucht, ſeine Wogen zu zählen. Vergeblich iſt ſein Bemühen geweſen, alle

1) I, 24: *Ἄλλοι ποταμοὺς καὶ κρήνας, καὶ πάντων μάλιστα Αἰγύπτιοι τὸ ὕδωρ προτετιμήκασι καὶ θεοὺς ἀναγορεύουσι* (desgl. II, 45: *Αἰγύπτιοι σέβουσι τὸ ὕδωρ*) . . . *τοὺς τῶν ἄλλων ῥύπους καὶ τοὺς ἑαυτῶν ἀπονίπτονται τοῖς ὕδασι καὶ τὸ λείψανον μετὰ ἀτιμίας ἐκρίπτουσι.* Vgl. Sextus Empiricus Contra mathemat. IX, 32 (in Fabricius' Ausgabe Bd. II, S. 549): *ἀλλὰ Πέρσαι μέν, εἰ οὕτω τύχοι, τὸ πῦρ θεοφοροῦσιν, Αἰγύπτιοι δὲ τὸ ὕδωρ, ἄλλοι δὲ ἄλλο τι τοιούτων.*

Wogen mit seinen Augen zu überblicken, stets entgingen wieder die neuherandringenden seiner Sinneswahrnehmung [1]). — Wenn mich nicht alles täuscht, haben diese Äußerlichkeiten, die den Verfasser mit ägyptischem Wesen auf das innigste vertraut zeigen, nicht zum wenigsten dazu beigetragen, die beiden Bücher frühzeitig in die Gefolgschaft der echten Schriften des Athanasios zu bringen, den als Verfasser anzunehmen außerdem die verklärende Erinnerung an den großen vielgeliebten Bischof schon in den nächsten Jahrzehnten nach seinem Tode empfehlen mochte.

Drängen sich so, wie wir gesehen haben, in den mitgeteilten Stellen ägyptische und im einzelnen sicherlich alexandrinische Erinnerungen mehr äußerer Art zusammen, so befinden wir uns, auch wenn wir auf gewisse Besonderheiten der Lehre achten, auf alexandrinischem Boden. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß der Verfasser, wenn er bei der Schilderung der Todesverachtung der Christen, selbst schwache Kinder in den Tod eilen läßt (I, 27: *καὶ γὰρ ἔτι νήπιοι ὄντες τὴν ἡλικίαν σπεύδουσιν ἀποθνήσκειν*) an den jugendlichen Origenes gedacht hat, der, als der Vater Leonidas zum Tode geführt wurde, diesem nacheilen wollte und nur durch die List der Mutter daran verhindert wurde. Aber die Spuren des Origenes werden wir in gewissen Beziehungen deutlich erkennen können. Welche Lehrer der Verfasser in Alexandria gehabt hat, wird mit einiger Sicherheit zu sagen kaum möglich sein, da wir hierüber viel zu wenig wissen; ob schon den blinden Didymos, den geistig bedeutendsten Nachfolger des Origenes, der, als Hieronymus 392 seine „Viri illustres" abschloß, mehr als dreiundachtzigjährig noch lebte, und der in jugendlichen Jahren bereits ein berühmter Lehrer war? Jedenfalls hat unser Verfasser stark unter dem Einfluß origenistischer

1) Wir haben hier wieder ein Gleichnis. Mit der Unmöglichkeit, des Erlösers Thaten aufzuzählen (vgl. Joh. 21, 25), vergleicht der Verfasser das Meer (II, 54): *ἔοικε τοῖς ἀφορῶσιν εἰς τὸ πέλαγος τῆς θαλάσσης καὶ θέλουσιν ἀριθμεῖν τὰ κύματα αὐτῆς. ὡς γὰρ οὐ δύναται τοῖς ὀφθαλμοῖς περιλαβεῖν τὰ ὅλα κύματα, τῶν ἐπερχομένων παριόντων τὴν αἴσθησιν τοῦ πειράζοντος· οὕτω καὶ τῷ βουλομένῳ πάντα τὰ ἐν σώματι τοῦ Χριστοῦ κατορθώματα περιλαβεῖν ἀδύνατον.*

Gedanken geſtanden und des großen Meiſters Werke durchforſcht. An Origenes werden wir vor allen Lehrern zu denken haben, wenn der Verfaſſer im Eingange ſeiner Schrift (I, 1) von den zahlreichen Abhandlungen der ſeligen Lehrer über die chriſtliche Wahrheit und den Glauben an Chriſtus redet, die er, als er ſchreibt, leider nicht zur Hand zu haben bedauert [1]).

Nach dem Vorgange des Clemens benutzte Origenes das Buch der Weisheit Salomos zumeiſt als *θεῖος λόγος* (Contra Celsum III, 72; VIII, 50), und ebenſo verwendete Athanaſios die Ausſprüche des Buches. Wenn wir darum von dem Verfaſſer das Buch der Weisheit wiederholt angeführt finden (I, 9: 14, 12 *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ*; I, 11: 14, 12—21 *ἡ γραφή*; I, 17: 14, 21 *ἡ γραφή*; I, 45: 13, 5; II, 4: 6, 19 *ἡ σοφία*; II, 5: 2, 23: *ἡ σοφία*), ſo erkennen wir darin wohl Beobachtung des alexandriniſchen Schriftkanons, noch nicht aber beſondere Beziehung auf Origenes. Dieſe ſcheint mir aber in der Art und Weiſe zu liegen, wie der Verfaſſer von dem Hirten des Hermas Gebrauch macht. Er unterſcheidet ſich darin ganz augenſcheinlich von Athanaſios. Dieſer ließ den Hirten (im 39. Feſtbriefe vom Jahre 356) als letztes unter den Leſebüchern der Kirche beſtehen. Achten wir darauf, wie er in einem beſonderen Falle ſich deſſen bediente. In ſeinem Briefe über die Nicäniſchen Beſchlüſſe (18) beruft ſich Athanaſios auf Paulus, der im Hebräerbriefe (11, 3) geſagt habe: „Durch den Glauben merken wir, daß die Welt (*τοὺς αἰῶνας*) durch Gottes Wort zugerichtet iſt, alſo daß, was man ſieht, nicht aus erſcheinenden Dingen geworden iſt.“ *ἀλλ᾽ οὐδὲν κοινὸν τῷ λόγῳ* — fährt er fort — *πρὸς τοὺς αἰῶνας· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ προϋπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, δι᾽ οὗ καὶ οἱ αἰῶνες γεγόνασιν. ἐν δὲ τῷ Ποιμένι γέγραπται· ἐπειδὴ καὶ τοῦτο καί τοι μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος προφέρουσι· „πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ*

1) II, 1: *αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν· εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα συνταχθέντες λόγοι . . . . τὰς τῶν διδασκάλων συντάξεις ἐν χερσὶ νῦν οὐκ ἔχομεν.*

ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα". *ἀλλὰ καὶ τοῦτο πάλιν οὐδὲν πρὸς τὸν υἱόν ἐστι. περὶ γὰρ τῶν πάντων λέγει τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων, ὧν καὶ ἄλλος ἐστὶν αὐτός.* Dieſelben Stellen treffen wir bei unſerem Verfaſſer gelegentlich der Erörterung der Lehre von der durch Gottes Wort bewirkten Erſchaffung aller Dinge aus dem Nichts, aber in umgekehrter Reihenfolge, ſo daß ihm nächſt der Moſesſtelle: „Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde" die größere Beweiskraft beim Hermashirten zu liegen ſcheint. Er ſchließt nämlich an jene Stelle (Gen. I, 1): „und in dem ſehr nützlichen Buche des Hirten (*διὰ δὲ τῆς ὠφελιμωτάτης βίβλου τοῦ Ποιμένος*) heißt es: ‚Zuerſt von allem glaube, daß Ein Gott iſt, der alles geſchaffen, eingerichtet nnd aus nichts ins Daſein gerufen hat', was auch Paulus mit dieſen Worten ausſpricht" u. ſ. w. folgt Hebr. 11, 3. Der Unterſchied der Anſchauung unſeres Verfaſſers von der des Athanaſios liegt auf der Hand. Dieſer hält es für nötig, die Beweiskraft der Hermasſtelle durch Hinweis auf kirchliche Meinungen zu umhegen und zu umſchränken, jener ſtellt ſie als einem ſehr nützlichen Buche entnommen in den Vordergrund. Dieſer letztere Ausdruck aber vom Hirten des Hermas iſt genau auch der des Origenes: „quae scriptura" — ſagt er in ſeinem Comm. in Rom. 16, 14 (Opp. IV, 683) — „valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata". Und ſo ſcheint das Buch u. a. auch Euſebios von Cäſarea (Kirchengeſchichte III, 3, 6) angeſehen zu haben, der neben dem Bedenken, wie es oben Athanaſios verzeichnet, mit beſonderem Nachdruck der entgegengeſetzten Meinung über die Schrift gedenkt, „daß andre dieſelbe, inſonderheit für diejenigen, welche in den Anfangsgründen des Chriſtentums unterrichtet werden ſollen, für unentbehrlich (*ἀναγκαιότατον*) halten".

Bei Gelegenheit der Unterſuchung der Athanaſios gleichfalls fälſchlich beigelegten Schriften gegen Apollinarios erinnerte ich [1]) an die Bemerkung Hagenbachs [2]), daß Gregorios von Nyſſa

1) Geſammelte patriſtiſche Unterſuchungen (Altona und Leipzig, Reher, 1889). S. 205.

2) Hagenbach, Dogmengeſchichte. 5. Aufl. 1867. S. 289.

und Didymos den Gedanken des Origenes wieder erneuert hätten, „wonach die Wirkungen des Todes Jeſu ſich über die Erde hinaus auf das ganze Univerſum erſtreckt haben.“ Von Didymos führte derſelbe die Stelle an: „Pacificavit enim Iesus per sanguinem crucis suae quae in coelis et quae in terra sunt, omne bellum destruens et tumultum“ [1]). Mit dieſer Ausführung ſchien mir, wenigſtens dem Grundgedanken nach, eine Stelle des erſten Buches (Kap. 5) verwandt, die ich in Verbindung mit anderen Beobachtungen für die Vermutung glaubte anführen zu dürfen, daß möglicherweiſe Didymos der Verfaſſer dieſes Buches ſei. Der Verfaſſer unſerer Schriften nun bringt, wie mich dünkt, eben jenen Gedanken des Origenes recht deutlich zur Darſtellung. Zwei Liebesdienſte, ſagt er (II, 16), erwies uns der Erlöſer durch die Menſchwerdung, einmal, daß er den Tod aus uns entfernte und uns erneuerte, und ſodann, daß er, obwohl er nicht wahrgenommen und geſehen werden konnte, ſich durch ſeine Werke offenbarte. „Denn er war ja“, fährt er (II, 17) fort, „nicht im Körper eingeſchloſſen, ſo daß er nur im Körper und ſonſt nirgends geweſen wäre, noch wirkte er auf denſelben ein, während das Weltall ſeiner Thätigkeit und Fürſorge beraubt war; ſondern als Logos wurde er, was das Wunderbarſte iſt, von keiner Schranke umgeben, er hielt vielmehr ſelbſt das All in Schranken. Und wie er in der ganzen Schöpfung ſich befindend, gleichwohl ſeinem Weſen nach (*κατ᾽ οὐσίαν*) zwar außerhalb der Welt, in allem aber vermöge ſeiner Macht iſt, das All ordnend und ſeine Fürſorge in allem auf alles ausdehnend, das Einzelne und alles zugleich belebend, alles umfaſſend und ſelbſt nicht umfaßt, ſondern in jeder Beziehung nur in ſeinem Vater allein ſeiend: ſo belebte er, da er in menſchlichem Leibe war und ihn ſelbſt belebte, begreiflicherweiſe auch alle Dinge.“ Die notwendige Ergänzung zu dieſer das allumfaſſende Wirken des Erlöſers ſchildernden Ausführung findet ſich II, 45, wo der Verfaſſer auf die mitgeteilte Stelle zurückgreifend (*πάλιν γὰρ τὸ αὐτό φημι τοῖς πρότερον ἐπανα-*

1) Erklärung zu 1 Petr. 3, 22 bei Gallandi, Bibl. PP. T. IV, S. 325, oder Migne, Patrol. Gr. XXXIX, S. 1770 B.

λαμβάνων), nochmals betont, wie es des Erlöſers Werk und Aufgabe geweſen, „ſich überall zu offenbaren und nichts von ſeiner Gottheit und Erkenntnis auszuſchließen“ (ἵνα δείξῃ ἑαυτὸν πανταχοῦ, μηδὲν ἔρημον τῆς ἑαυτοῦ θειότητος καὶ γνώσεως καταλιμπάνων). Um dies dem chriſtlichen Leſer anſchaulich zu machen, führt er ihn empor zur glänzenden Höhe des Himmels, zu dem Wahn und Irrſal der Dämonen, in die Tiefen des Meeres und zu den ſchattenhaften Heroen der Unterwelt — überall ſchaut er die unvergleichliche Macht des Logos, ja gerade in der Unterwelt „ſieht er ſeine Auferſtehung und ſeinen Sieg über den Tod und ſchließt daraus, daß auch da Chriſtus allein wahrer Herr und Gott iſt. Denn alle Teile der Schöpfung hat der Herr berührt (πάντων γὰρ τῶν τῆς κτίσεως μερῶν ἥψατο ὁ κύριος) und alles von jeglichem Trug befreit und überführt, wie Paulus ſagt: Er entwaffnete die Mächte und Gewalten und triumphierte am Kreuze“ (Kol. 2, 15). — Ich meine, dieſe Ausführungen laſſen deutlich den Einfluß des Origenes erkennen.

Haben uns alle dieſe Erörterungen ſchon von der Perſönlichkeit und Eigenart des Verfaſſers eine gewiſſe Vorſtellung gewinnen laſſen, ſo fehlte doch bisher noch ein ſicheres Kennzeichen von ſeiner Heimat. Alles wies uns bisher nach Alexandria, ſollten wir uns dabei beruhigen dürfen? Ich glaube es nicht. Die Möglichkeit lag doch immer noch nahe, daß, wie ſo viele Männer, die wir als Lehrer der Kirche verehren, zum Zwecke der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften vorübergehend ſich in Alexandria aufhielten und dann wieder in ihre Heimat zurückkehrten, ſo auch der Verfaſſer unſerer beiden Bücher nicht aus Ägypten gebürtig war, ſondern nur zeitweilig, wenn auch eine Reihe von Jahren, in Alexandria der Wiſſenſchaft oblag.

Eine unſcheinbare Nachricht iſt es, die mir da aufgefallen iſt. Sie hilft uns möglicherweiſe auf die Spur des Unbekannten. Im 23. Kapitel des erſten Buches, auf das ich zuvor ſchon mich bezog, wird von dem Verfaſſer auf die Verſchiedenheit der Gottheiten bei den verſchiedenen Völkern hingewieſen. Er führt die Phönizier, Scythen, Perſer, Syrer, Pelasger, Thracier, Inder, Araber, Äthiopier, Cilicier, Kappadocier, Bithynier auf, ohne von

allen dieſen Völkerſchaften auch nur eine einzige Gottheit mit Namen zu nennen. Nur auf die abſcheulichen Gebräuche der Ägypter, die Krokodil und Löwen als Götter teils verehren, teils verabſcheuen, geht er näher ein, und ich habe dieſen Umſtand bereits vorher zu würdigen geſucht. Unmittelbar an jene ägyptiſche Erinnerung ſchließt ſich aber der Satz: „Und der bei einigen als Gott verehrte Fiſch wird bei anderen ſogar als Speiſe gefangen.“ Man könnte hier fragen, warum der Verfaſſer nur an dieſer Stelle, wo es ſich um eine mit der ägyptiſchen an Sinnloſigkeit wetteifernde Götterverehrung handelt, den Namen des Volkes verſchweigt. Iſt das nur Zufall? Daß der Fiſch ausſchließlich bei den Syrern göttlich verehrt wurde, erfahren wir gelegentlich nur durch Leute, die in Syrien vorübergehend ſich aufhielten oder daher ſtammten. Xenophon ſah bei Kyros' Kriegszuge gegen ſeinen Bruder Artaxerxes in den Wellen des durch Beröa ſtrömenden Fluſſes Chalos (Chaleb) ein Gewimmel von großen und zahmen Fiſchen, die, wie er von den Anwohnern erfuhr, „bei den Syrern als Götter verehrt werden“ (Anab. I, 4); ſein Zeitgenoſſe Kteſias, der lange Jahre als Arzt am perſiſchen Königshofe lebte und dreiundzwanzig Bücher perſiſcher Geſchichte ſchrieb, berichtete dieſelbe Thatſache (von ihm hat ſie nämlich Diodoros II, 4 entlehnt); Lukianos von Samoſata endlich oder welcher zeitgenöſſiſche Syrer die Schrift über „die ſyriſche Göttin“ ſchrieb, meldet (Kap. 14) genau dasſelbe und außer ihm nur noch der unbekannte Verfaſſer unſerer Schrift. Sollte er gleichfalls ein Syrer ſein und als Chriſt ſich jenes ſinnloſen Götterdienſtes ſeiner Volksgenoſſen geſchämt und, während er kurz vorher die Ägypter als Krokodils- und Löwenanbeter zu nennen und hart zu tadeln ſich nicht ſcheute, den Namen der Syrer als Fiſchanbeter abſichtlich verſchwiegen haben? Sicherlich reicht dieſe Schlußfolgerung zu einem vollen Beweiſe für das Volkstum des Verfaſſers nicht aus; aber andere Thatſachen dürften um ſo deutlicher für Syrien als ſeine Heimat ſprechen.

Antiocheniſches Gepräge, antiocheniſche Art und Weiſe zeigt nämlich die geſamte Schriftbehandlung in beiden Büchern. Dieſe Thatſache zu würdigen war man bis-

her, unter dem Banne der alten Überlieferung, nicht imstande. Für sie gerade den Beweis hier zu erbringen, würde aber wieder eine besondere Abhandlung erfordern. Ich muß mich daher darauf beschränken, einige bezeichnende Beispiele herauszugreifen. Bezeichnend für die antiochenische Schriftauslegung ist bekanntlich das Verfahren, immer und überall von dem Wortsinn auszugehen, den man durch alle Mittel gesunder, ungezwungener Erklärung und Erläuterung zu ermitteln suchte. So sehen wir unseren Verfasser in allen Fällen zu Werke gehen und den Wortlaut der heiligen Schriften betonen, besonders da, wo er sich mit den ungläubigen Juden auseinandersetzt. Mit nachdrücklicher Empfehlung eifrigen, immer tiefer in ihren Sinn eindringenden (*γνησίως αὐτοῖς ἐφιστάνων τὸν νοῦν*) Lesens der h. Schriften schließt er sein Werk.

Ich nehme aus der ersten Schrift einen Teil des 45. Kapitels als Beispiel. Im Anschluß an des Heilands Wort: „Wer mich siehet, siehet den Vater" (Joh. 14, 9) führt der Verfasser Folgendes aus: „Dies verkündet auch die ganze göttliche Schrift deutlicher und umständlicher, weshalb auch wir Dir dies mit Vertrauen schreiben, und Du, wenn Du sie lesest, Dich von der Wahrheit des Gesagten wirst überzeugen können. Denn wenn ein Wort von Größerem bestätigt wird, hat es eine unwiderlegliche Beweiskraft (*λόγος γὰρ ἐκ μειζόνων βεβαιούμενος ἀναντίρρητον ἔχει τὴν ἀπόδειξιν*). So suchte schon in alten Zeiten das göttliche Wort das jüdische Volk von der Einführung der Götzenbilder abzuhalten, indem es sagt: ‚Du sollst dir kein Götzenbild machen, noch ein Gleichnis von allem, was oben im Himmel und unten auf der Erde ist' (Exod. 20, 4). Die Ursache ihrer Verwerfung deutet es an einer anderen Stelle an, indem es sagt: ‚Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold, Werke der Menschenhände; sie haben einen Mund und reden nicht, sie haben Augen und sehen nicht, haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht, haben Hände und tasten nicht, haben Füße und gehen nicht' (Ps. 113, 4—7). Und es hat nicht unterlassen, uns inbetreff der Schöpfung zu belehren, sondern weil es sehr wohl ihre Schönheit kennt, warnte es die Menschen, damit

nicht einige, wenn sie die Schönheit dieser Dinge erblicken, sie nicht als Werke Gottes, sondern als Götter verehren, im voraus, indem es sagt: ‚Und wenn du mit den Augen aufschaust und die Sonne und den Mond siehst und die ganze Zierde des Himmels, so laß dich nicht irreführen, und bete nicht an, was Gott der Herr allen Völkern verliehen hat, die unter dem Himmel sind' (Deuter. 4, 19). Er gab ihnen nämlich diese Dinge nicht, damit sie dieselben als Götter verehrten, sondern damit die Heiden aus ihrer Wirksamkeit Gott den Schöpfer aller Dinge erkennen, wie gesagt worden ist. Denn das alte Judenvolk hatte eine umfangreichere Belehrung, weil sie nicht bloß aus den Werken der Schöpfung, sondern auch aus den heiligen Schriften die Kenntnis Gottes besaßen. Und überhaupt sagt es, indem es die Menschen vom Irrtum und der unvernünftigen Vorstellung des Götzendienstes abzubringen sucht: ‚Du wirst keine anderen Götter außer mir haben' (Exod. 20, 3). Nicht als ob es andere Götter gäbe, verbietet es ihnen diese zu haben, sondern damit niemand vom wahren Gotte sich abwende und anfange, das, was nicht ist, sich zum Gotte zu machen, wie die Götter, die bei den Dichtern und Schriftstellern so genannt werden, und von denen wir gezeigt haben, daß sie keine Götter sind. Der Wortlaut selbst zeigt, daß sie keine Götter seien, indem es heißt (*καὶ αὐτὴ δὲ ἡ λέξις τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς θεοὺς δείκνυσι, δι' ἧς φησιν*): ‚Du wirst keine anderen Götter haben', was sich auf die Zukunft bezieht. Was aber in der Zukunft bevorsteht, besteht nicht zur Zeit, wo es ausgesagt wird."

Aus der zweiten Schrift wähle ich Kap. 33. „Die ungläubigen Juden" — sagt der Verfasser — „finden ihre Widerlegung in den Schriften, die sie selbst lesen, indem von Anfang bis zu Ende die ganze von Gott eingegebene Schrift ohne Ausnahme hierüber ihre Stimme erhebt, wie die Worte selbst es deutlich zeigen (*ὡς καὶ αὐτὰ τὰ ῥήματα πρόδηλα*). Denn die Propheten verkündeten in früher Zeit das Wunder der Jungfrau und ihrer Geburt vorher, indem sie sagten: ‚Siehe, eine Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben, das heißt Gott mit uns' (Jes. 7, 14). Und der wahrhaft große Moses, dessen Aussprüche auch sie für

wahr halten, hat das Wort über die Menschwerdung des Erlösers als etwas Großes erachtet und die erkannte Wahrheit in den Worten niedergelegt: ‚Es wird sich erheben ein Stern aus Jakob und ein Mann aus Israel, und wird schlagen die Fürsten von Moab' (Num. 24, 17). Und wiederum: ‚Wie schön sind deine Wohnungen, o Jakob, deine Zelte, o Israel, wie schattige Thäler und wie Gärten in der Nähe der Flüsse, und wie Zelte, die der Herr aufgeschlagen hat, wie Zedern am Wasser. Hervorgehen wird ein Mensch aus seinem Samen und wird herrschen über viele Völker' (Num. 24, 5. 6). Und wieder Jesaias: ‚Bevor das Kind Vater oder Mutter nennen kann, wird er die Kraft von Damaskus nehmen und die Beute von Samaria im Angesicht des Königs der Assyrier' (Jes. 8, 4). Daß also ein Mensch erscheinen wird, kündigen diese Worte an. Daß aber, der da kommt, der Herr aller Dinge ist, verkünden sie wieder, wenn sie sagen: ‚Siehe, der Herr sitzt auf einer leichten Wolke und wird nach Ägypten kommen, und es werden erschüttert werden die Werke der Menschenhände in Ägypten' (Jes. 19, 1). Denn von da ruft ihn auch der Vater zurück, indem er spricht: ‚Aus Ägypten rief ich meinen Sohn' (Hos. 11, 1)."

Achten wir nach diesen statt vieler gewählten Beispielen *antiochenischen* Verfahrens in der Behandlung der H. Schrift auf andere *Besonderheiten*.

Wenn später der gefeierte Meister der antiochenischen Schule, *Theodoros*, alle Schicksale des Volkes Israel und alle Weissagungen der Propheten unter dem höheren Gesichtspunkte betrachtet, daß sie die Vorbereitungen der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und die Veranstaltung der durch ihn *allen Menschen* zuteil werdenden Erlösung zum Ziel und Zwecke hatten: so hören wir Ähnliches schon von unserem *Verfasser*. „Nicht um der Juden allein willen", sagt er (II, 12), „gab es das Gesetz, noch wurden um ihretwillen allein die Propheten gesendet, sondern zu den Juden zwar wurden sie geschickt und von den Juden verfolgt, aber *für die ganze Erde* waren sie eine heilige Lehranstalt der Gotteserkenntnis uud des richtigen Verhaltens der Seele."

Wenn Apollinarios von Laodicea in wiſſenſchaftlichen Erörterungen etwas als thöricht und ungereimt bezeichnen will, bedient er ſich mit Vorliebe des Wortes ἄτοπον. In ſeinen um 360 verfaßten Schriften gegen die Arianer begegnen wir dieſem der Gegner Schlußfolgerungen ablehnenden oder als ungereimt bezeichnenden Ausdruck faſt auf Schritt und Tritt [1]). Denſelben Gegnern gegenüber bedient er ſich ferner einer ganz eigenartigen Wendung, indem er, ſeine eigene Meinung klar hinſtellend, die Worte folgen läßt: κἂν Εὐνόμιος μὴ θέλῃ (S. 222, 12), κἂν μὴ θέλῃς Ἄετιε (S. 295, 25), auf denſelben bezüglich κἂν μὴ θέλῃς (S. 306, 25), κἂν μὴ θέλωσι μετὰ σοῦ οἱ Ἰουδαῖοι (S. 293, 11). Beide Beſonderheiten finden ſich nun auffallenderweiſe genau ebenſo in unſerem zweiten Buche. Da leſen wir das ἄτοπον in demſelben Sinne und in demſelben Umfange, wie es Apollinarios verwendet, II, 6. 7. 8. 41. 42 (in letzteren beiden Kapiteln allein achtmal), und II, 37 jenes merkwürdige, an eine bedeutungsvolle Wahrheit — hier: Chriſtus unſer aller Leben, der wie ein Schaf für das Heil aller ſein Leben in den Tod gab — angeſchloſſene κἂν Ἰουδαῖοι μὴ πιστεύωσιν. Sollte hier nicht eine gewiſſe Abhängigkeit anzunehmen ſein, ſo zwar, daß der ſpäter ſchreibende Syrer Apollinarios, ſelbſt ein vorzüglicher, rhetoriſch gründlich gebildeter Schriftſteller, ſeines großen Landsmannes rethoriſch ausgezeichnete Schrift mit Teilnahme geleſen und deſſen Eigenart im Ausdruck ſich angeeignet habe?

Ich weiſe noch auf andere Beſonderheiten hin. Nach Theodoros wohnt Gott in Chriſtus nach dem Wohlgefallen (κατ' εὐδοκίαν); aber längſt vor ihm bezeichnet unſer Verfaſſer das Werk des eingeborenen Sohnes des Vaters als einen Ausfluß des Wohlgefallens Gottes (περὶ τῆς εὐδοκίας θεοῦ λαλοῦμεν II, 20). Ein bei Theodoros beliebtes Bild iſt die Vorſtellung, daß Gott im Menſchen Jeſus wie in einem Tempel

1) In meiner Ausgabe der dogmatiſchen Schriften des Apollinarios (A. Harnack und O. v. Gebhardt, Texte und Unterſuchungen, Bd. VII), S. 206, 5. 33. 208, 29. 211, 9. 212, 31. 213, 30. 215, 33. 216, 18. 217, 27. 33. 218, 23. 221, 30. 243, 18. 19. 287, 16 ff. 289, 27. 294, 25. 318, 15.

wohnte, deſſen ſich die Gottheit als ihres Organes bediente [1]). Der Ausdruck „Tempel des Logos" iſt für Theodoros aber in keiner Weiſe beſonders bezeichnend, er hat ihn bereits vorgefunden. Seine antiocheniſchen Geſinnungsgenoſſen Flavianus, ſein eigener und des Diodoros von Tarſus Lehrer, ſeit des edlen Meletios Tode 381 deſſen Nachfolger, ſowie ſein Freund und Genoſſe Johannes (Chryſoſtomos) reden und ſchreiben genau ebenſo. Die in der Anmerkung angeführte Stelle des Theodoros, der in der dort genannten Schrift Apollinarios von Laodicea bekämpft, zeigt ſprachlich ſo viele Berührungspunkte — und auf dieſe kommt es hier zunächſt an — mit deſſen um 375 verfaßter Schrift von der Dreieinigkeit (*Περὶ τριάδος*), insbeſondere deren 10. Kapitel, daß Theodoros dieſes gerade dort vor Augen gehabt zu haben ſcheint. Die Stelle in dieſen Zuſammenhang zu verſetzen, iſt um ſo notwendiger, weil wir Apollinarios mit den älteren Antiochenern, zu denen wir noch den platoniſch gebildeten Beſtreiter des Origenes, Biſchof Euſtathios (ſeit 325, geſtorben 360) hinzufügen müſſen [2]), als ſeinen nächſten bedeutenden Landsleuten naturgemäß in geiſtiger Gemeinſchaft und Wechſelwirkung zu denken haben. „Der Vermittelung einer aus davidiſchem

1) Theodor. Mopsuest. De incarn. filii dei libr. XV fragm. ed. O. F. Fritzsche (Turici MDCCCXLVII), p. 7, 14 sqq.: *Ἐπειδὴ ἅμα τῷ διαπλασθῆναι καὶ τὸ εἶναι ναὸς θεοῦ εἰλήφει, οὐ μὴν τὸν θεὸν γεγεννῆσθαι ἡγητέον ἡμῖν ἐκ τῆς παρθένου, εἰ μὴ ἄρα ταὐτὸν ἡγητέον ἡμῖν τό τε γεννηθὲν καὶ τὸ ἐν τῷ γεννηθέντι, τὸν ναὸν καὶ τὸν ἐν τῷ ναῷ θεὸν λόγον*: ein Beiſpiel, das ich ſtatt vieler anführe.

2) Eustath. Antioch. bei Theodoretos (ed. Schulze, T. IV) Dial. I, p. 57: *Ναὸς γὰρ κυρίως ὁ καθαρὸς καὶ ἄχραντος, ἡ κατὰ τὸν ἄνθρωπόν ἐστι περὶ τὸν λόγον σκηνή, ἔνθα προφανῶς σκηνώσας ᾤκησεν ὁ θεός.* Ebenſo auch Dial. III. p. 236. 237. — Flavian. bei Theodoret. Dial. I, p. 46: *αὐτὸς (ὁ λόγος) οἰκοδομήσας τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ ἐνοικήσας τῷ παθητῷ γεννήματι.* P. 66: *Μὴ τοίνυν νόει σωματικῶς συνάφειαν, μηδὲ γαμικὴν ὁμιλίαν ἐκδέχου· ὁ γὰρ σὸς δημιουργὸς τὸν σωματικὸν αὑτοῦ ναὸν παρὰ σοῦ τικτόμενον δημιουργεῖ.* — Chrysost. bei Theodoret. Dial. I, p. 68: *Ἐκεῖνο δέ φαμεν ὅτι ναὸν ἅγιον ἑαυτῷ κατασκευάσας ὁ θεὸς λόγος, δι' ἐκείνου τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν πολιτείαν εἰς τὸν βίον εἰσήγαγε τὸν ἡμέτερον.*

Stamme entſproſſenen Jungfrau", ſagt er (a. a. O. S. 381 BC), „bediente ſich der Sohn Gottes zum Zwecke der Fleiſchwerdung (*πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας χρεῖαν*), und in deren Leib wie ein göttlicher Same eingehend, bildete er ſich ſeinen Tempel, den vollkommenen Menſchen, indem er einen Teil der Natur jener nahm und zum Zwecke der Bildung des Tempels weſenhaft geſtaltete. Mit dieſem angethan in innigſter Vereinigung, als Gott zugleich und als Menſch hervortretend, erfüllte er das Werk der Fleiſchwerdung unter uns" (*τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν*).

Wie lautet nun die Darſtellung derſelben heilsgeſchichtlichen Thatſache bei unſerem Verfaſſer, der früher als alle die genannten ſyriſchen Kirchenlieder etwa um 350 ſchrieb?

„Da der Logos mächtig und der Schöpfer aller Dinge iſt", ſagt er (II, 8), „bereitet er ſich in der Jungfrau den Leib zum Tempel und eignet ſich ihn als Werkzeug an (*ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα καὶ ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὥσπερ ὄργανον*), indem er in ihm ſich zu erkennen giebt und wohnt. Und indem er ſo von unſerm Stoffe einen ähnlichen Leib annahm, übergab er ihn, weil alle dem Verderben des Todes unterworfen waren, für alle dem Tode und brachte ihn dem Vater dar." — Beweiſt dieſe Zuſammenſtellung nicht deutlich, daß wir es hier mit einem Antiochener zu thun haben, und zwar mit einem der älteſten, ſehr hervorragenden?

Beſtätigt und befeſtigt dürfte dieſe Schlußfolgerung noch werden, wenn wir auf die Lehre von Tod und Auferſtehung des Erlöſers achten. Wiederum ſei Theodoros hier in den Vordergrund geſtellt. Wie dieſer ſich über jene Lehre äußert, entnehmen wir einer Stelle des elften Buches ſeiner beſonders gegen den Apollinarios gerichteten Schrift über die Menſchwerdung, welche Kihn[1]) nach Sachau (Theod. Mops. fragm. syr. Lipsiae 1869, p. 51) mitteilt: „Als nämlich unſer Herr nach Jeruſalem gekommen war und die Verkäufer der Tauben und Schafe aus dem

1) Heinrich Kihn, Theodor von Mopſueſtia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg 1880. S. 194.

Tempel jagte, ſprach er: Dies iſt ein Bethaus, nicht ein Markthaus (Joh. 2, 16). Als nun die Juden ein Zeichen ſeiner Vollmacht für Abſchaffung der althergebrachten Gewohnheit und Übung von ihm begehrten, ſagte er ohne weitere Erklärung: Zerſtöret dieſen Tempel, und in drei Tagen will ich ihn wiederherſtellen. Der Evangeliſt aber fügt die Erklärung bei: ‚Das aber ſagte er von dem Tempel ſeines Leibes'. Wäre es nun nicht ein Widerſpruch, zu ſagen: Der Auferweckende iſt der, welcher auferweckt werden ſoll, und der Auferweckende der Zerſtörbare? Der Zerſtörbare bedarf offenbar eines Erweckers; dieſer aber iſt leidensunfähig und erweckt durch ſeine Macht den der Zerſtörung Verfallenen. So geht alſo aus der Schrift ſelbſt klar und unzweideutig die Folgerung hervor: Ein anderer iſt der Zerſtörte, ein anderer der Erwecker. Der der Auflöſung Verfallene iſt ein Tempel, der ihn Wiederherſtellende iſt Gott das Wort, welcher die Verheißung giebt, er werde den zerſtörten Tempel wiederherſtellen. Notwendig alſo muß man den Unterſchied der Naturen hieraus erſehen und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen."

Auch der etwa gleichzeitig ſeines Meiſters Apollinarios Schrift „Über die Dreieinigkeit" erweiternde Apollinariſt lehrt ähnlich, wenn er (a. a. O. Kap. 10, S. 381 D) von Jeſus Chriſtus als Menſch ausſagt, er wandle untadelig und erleide freiwilligen Tod, ſofern er aber Gott ſei, erwecke er den dem Tode verfallenen Leib und vernichte den Tod gänzlich. „So iſt", ſagt er, „der Sohn einer, ſowohl der, welcher der Auflöſung des Todes verfiel, als der, welcher das dem Tode Verfallene auferweckte, denn ſofern er Menſch war, ward er aufgelöſt, ſofern er aber Gott war, brachte er jenes zur Auferſtehung."

Viel gründlicher und klarer als jene beiden redet unſer Verfaſſer über dieſelben Thatſachen der menſchlichen Erlöſung. „Der Leib", ſagt er (II, 20), „da auch er das Weſen mit allen übrigen gemein hatte (*κοινὴν ἔχων τοῖς πᾶσι τὴν οὐσίαν*), — denn es war ein menſchlicher Leib, wenn er ſich auch durch ein unerhörtes Wunder bloß aus einer Jungfrau bildete, — unterlag gleichwohl, da er ſterblich war, dem Tode nach Art der ähnlichen Leiber; aber indem ſich der Logos in ihm niederließ, verfiel er nicht mehr infolge

der eigenen Natur der Verweſung, ſondern blieb wegen des in ihm wohnenden göttlichen Logos von der Verweſung frei". „Und indem er ſeinen Tempel, den Körper (*τὸν ἑαυτοῦ ναὸν τὸ σῶμα*) nicht lange ruhen ließ, ſondern bloß zeigte, daß er im Kampfe mit dem Tode zum Leichnam geworden ſei, erweckte er ihn ſogleich am dritten Tage und trug als Siegestrophäen über den Tod die dem Körper mitgeteilte Unverweslichkeit und Freiheit von Leiden davon" (II, 26) [1]).

Es wird kaum in Abrede geſtellt werden dürfen, daß wir in der Schrift unſeres unbekannten Verfaſſers die urſprüngliche Faſſung und Ausprägung aller jener Beſonderheiten in Lehre und Ausdruck vor uns haben, in welchen wir gerade die unterſcheidenden Merkmale der antiocheniſchen Schule erkennen. Wir werden alſo den Verfaſſer ſelbſt unzweifelhaft als einen der bedeutendſten älteren Antiochener bezeichnen dürfen. Naturgemäß drängt ſich jetzt die Frage auf: Auf welchen der uns bekannten Kirchenlehrer — und nur an einen bekannten dürfen wir bei dem hohen Anſehen, das die freilich bisher unter Athanaſios' Namen überlieferten Schriften genoſſen, denken — paſſen alle jene bisher beſprochenen Kennzeichen? Welcher ſyriſche Kirchenlehrer iſt ſo vorzüglich rhetoriſch gebildet, daß er nicht bloß Athanaſios, ſondern einfach alle uns bekannten zeitgenöſſiſchen Schriftſteller bei weitem übertrifft? Welcher von ihnen iſt in der Sternkunde, welcher endlich — von dem einen Apollinarios abgeſehen — im Homeros und in den Schriften des Platon ſo gründlich bewandert, wie der Verfaſſer unſerer beiden Schriften? Ich wüßte nur einen zu nennen, auf den, ſoweit er uns durch anderweitige Nachrichten und Forſchungen bekannt iſt, alles das, was ich bisher den Schriften ſelbſt entnommen, vorzüglich zutreffen würde, Euſebios von Emeſa.

III.

Welche Nachrichten haben wir über das Leben des Euſebios von Emeſa aus dem Altertum? Nach Sokrates (II, 9)

1) Dasſelbe faſt mit denſelben Worten ſ. an der oben angeführten Stelle II, 26; ferner am Schluß von II, 32.

und Sozomenos (III, 6), welche beide sich ausdrücklich auf eine ihnen vorliegende Schrift des Georgios von Laodicea über das Leben des Eusebios von Emesa [1]) berufen, entstammte dieser einer edlen Familie Edessas in Osroëne. Der heimischen Sitte gemäß lernte er von Jugend auf die H. Schrift, d. h. auswendig (*κατὰ πάτριον ἔθος τοὺς ἱεροὺς ἐκμαθὼν λόγους*, sagt Sozomenos), und wurde darauf von den damaligen, am Orte befindlichen Lehrern in den hellenischen Wissenschaften unterwiesen. Später eignete er sich unter der Leitung des Eusebios von Cäsarea und Patrophilos von Scythopolis eine gründliche Schriftgelehrsamkeit an. Semisch [2]) wird recht haben, wenn er bemerkt: „Ihm sagten die Grundsätze der antiocheniſchen Schule zu, durch welche sich sein unklares Ringen zum System einer methodisch gegliederten, praktisch verständigen Schrifttheologie abklärte (seit 330)." Wir finden nämlich Eusebios nunmehr in Antiochia, wo er nach der Absetzung und Verbannung des Eustathios nach Philippi, die im Jahre 330 erfolgte, in vertrautem Verkehr mit dessen Nachfolger Euphronios stand. Dieser suchte ihn für den geistlichen Beruf zu gewinnen, Eusebios aber entzog sich demselben durch die Flucht und begab sich nach Alexandria, um die dortigen Philosophen zu hören. In dieser Reihenfolge und Begründung verzeichnen Sokrates und Sozomenos die Thatsachen. Ob Semisch weiter recht hat, wenn er umgekehrt die Sache so darstellt: „Um (seiner) Schrifttheologie eine philosophische Unterlage zu geben, zugleich um der drohenden Ordination zu entgehen, begab er sich nach Alexandrien" — möchte ich bezweifeln. Mit umfassenden wissenschaftlichen Kenntnissen ausgerüstet (*τὰ ἐκείνων* — d. h. *φιλοσόφων* — *ἀσκηθεὶς μαθήματα*) kehrte er nach Antiochia zurück, wo er sich an Euphronios' Nachfolger Flaccillus anschloß, jedenfalls vor dem Jahre 340. Jene Jahre des ägyptischen Aufenthalts mit ihren vielseitigen Beobachtungen und Erfahrungen, besonders in ägyp-

1) Vgl. Augusti, Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca (Elberfeld 1829), S. 59—89.

2) In seinem Aufsatz über Eusebios von Emesa in Herzogs Realencyklopädie IV, S. 399.

tiſchen Dingen, und ihren reichen wiſſenſchaftlichen Anregungen, ihren Beredſamkeits- und Philoſophie-Studien würden ſich gerade in den beiden Büchern, von denen wir geredet, wiederſpiegeln, wenn, wie ich behaupte, Euſebios ihr Verfaſſer iſt. Im Jahre 340 fand die erſte antiocheniſche Synode ſtatt, auf welcher die Gegner des Athanaſios, der nach Conſtantinus' Tode aus der erſten Verbannung nach Trier (336) im Jahr 338 zurückberufen war, die abermalige Abſetzung desſelben durchſetzten. Naturgemäß richteten ſich die Augen der Biſchöfe, zumal da Euſebios von Cäſarea eben geſtorben war, auf den kürzlich aus Alexandria heimgekehrten, wiſſenſchaftlich hochbedeutenden Euſebios von Edeſſa, und Euſebios von Nikomedien, ſeit 339 Biſchof von Konſtantinopel, der Leiter dieſes gegen Athanaſios und die von ihm vertretene Lehre gerichteten Feldzuges, drang in ihn, Nachfolger des Athanaſios zu werden. Durch ſeine wiſſenſchaftliche Bedeutung und genaue Kenntnis der alexandriniſchen Verhältniſſe war er gewiß vorzüglich dazu geeignet, und Euſebios von Konſtantinopel hoffte beſtimmt, daß es jenem als einem Manne untadeligen Wandels und bedeutender Beredſamkeit gelingen werde, die Ägypter dem Athanaſios abwendig zu machen. Euſebios kannte die Herzen der Alexandriner, er fürchtete ihren unverſöhnlichen Haß, wenn er ſich in den Sprengel des allverehrten Athanaſios hineindrängen laſſe, und lehnte die Wahl ab. An ſeiner Statt ging ein gewiſſer Gregorios nach Alexandria, dem Euſebios wurde das Bistum Emeſa übertragen [1]). Aber ein Aufſtand der Emeſener, die vor ſeinen aſtronomiſchen Kenntniſſen und ſeiner Beſchäftigung mit der Sternkunde Grauen empfanden [2]),

1) Sozom. III, 6: *ᾤετο γὰρ αὐτὸν εὖ μάλα πολιτευόμενον καὶ λέγειν κράτιστον ὄντα ῥᾳδίως μεταστῆσαι τοὺς Αἰγυπτίους τῆς περὶ Ἀθανάσιον εὐνοίας. ἐπεὶ δὲ ταύτην παρῃτήσατο τὴν χειροτονίαν, λογισάμενος ὡς εὐτρεπὲς εὑρήσει μῖσος παρὰ Ἀλεξανδρεῦσιν, οὐκ ἀνεχομένοις ἕτερον ἀντὶ Ἀθανασίου ἰδεῖν, ἐπιτρέπεται Γρηγόριος τὴν τῶν Ἀλεξανδρέων, αὐτὸς δὲ τὴν Ἐμέσης ἐκκλησίαν.*

2) Über dieſen Punkt, insbeſondere die Bedeutung der mathematiſchen bezw. aſtronomiſchen Wiſſenſchaft in jener Zeit handelt ausführlicher Auguſti a. a. O., S. 73—81. Eine gründliche Zurückweiſung hat die Aſtrologie ſchon im Altertum erfahren. Sextus Empiricus iſt es, der in ſeinem Werke *Πρὸς*

nötigte ihn zur Flucht aus der Stadt. Er begab sich zu seinem Freunde Bischof Georgios von Laodicea. Dieser beseitigte mit Hilfe des Bischofs Flaccillus von Antiochia und Narcissus von

---

τοὺς μαθηματικούς (d. i. gegen die Dogmatiker), und zwar im 5. Buche (Πρὸς ἀστρολόγους) eine Widerlegung dieser sogenannten Wissenschaft geschrieben hat, die scharfsinniger nicht gewünscht werden kann (in Fabricius' Ausgabe Bd. II, S. 208—237). Der Philosoph unterscheidet im Anfange des Buchs genau zwischen Astronomie und Astrologie. Ich setze denselben hierher, weil darin gerade die auch für die richtige Beurteilung der Nachrichten des Sokrates und Sozomenos über Eusebios' von Emesa Beschäftigung mit der Astronomie wichtige Unterscheidung klar gegeben ist: *Περὶ ἀστρολογίας ἡ μαθηματικῆς πρόκειται ζητῆσαι, οὔτε τῆς τελείου ἐξ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας συνεστώσης . . . οὔτε τῆς παρὰ τοῖς περὶ Εὔδοξον καὶ Ἵππαρχον καὶ τοὺς ὁμοίους προρρητικῆς δυνάμεως, ἣν δὴ καὶ ἀστρονομίαν τινὲς καλοῦσι· τήρησις γάρ ἐστιν ἐπὶ φαινομένοις, ὡς γεωργία καὶ κυβερνητική· ἀφ' ἧς ἔστιν αὐχμούς τε καὶ ἐπομβρίας, λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς καὶ ἄλλας τοιουτῳδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν. ἀλλὰ πρὸς γενεαλογίαν, ἣν σεμνοτέροις κοσμοῦντες ὀνόμασιν οἱ Χαλδαῖοι μαθηματικοὺς καὶ ἀστρολόγους σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύουσιν, ποικίλως μὲν ἐπηρεάζοντες τῷ βίῳ, μεγάλην δ' ἡμῖν ἐπιτειχίζοντες δεισιδαιμονίαν, μηδὲν δὲ ἐπιτρέποντες κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργεῖν.* Wunderbar berührt es zu sehen, wie hocherleuchtete Männer wie Melanchthon und Michael Servet, dem Zuge ihrer Zeit folgend, begeistert an der Astrologie hingen. Höchst lehrreich — und zwar in weit höherem Maße als das, was Fabricius zu der mitgeteilten Stelle des Sextus (a. a. O., S. 208) vorbringt — ist jene durch Tollin 1858 zu Paris wieder aufgefundene, nur in einem einzigen Abdruck noch vorhandene Schrift des berühmten Spaniers, durch welche derselbe schon 1538 zu Paris auf den Scheiterhaufen gebracht werden sollte, vom Entdecker 1880 (Berlin, H. R. Mecklenburg) neu herausgegeben unter dem Titel: Michaelis Villanovani (Serveti) in quendam medicum Apologica disceptatio pro astrologia. Servet, der seine Ansichten durch Anführungen aus Platon, Aristoteles, Hippokrates und in erster Linie aus dem von ihm damals besonders verehrten Galenos stützt, läßt ganz im Sinne des mittelalterlichen Sprachgebrauchs beiläufig den Satz einfließen (a. a. O., S. 23): „astronomiam et astrologiam graecis et latinis scriptoribus idem esse non dubitamus." Tollins Ausgabe der höchst anziehenden kleinen Schrift ist hauptsächlich wegen der den Leser sachlich genau zurechtweisenden Einleitung (S. 5—20) und durch die Mehrzahl der erläuternden Anmerkungen (recht überflüssig sind S. 28, Anm. 1; S. 29 mindestens Anm. 1 u. 2; S. 30, Anm. 3; S. 34, Anm. 5) eine dankenswerte; doch hätten die ganz offenkundigen Druckfehler der Urausgabe Servets im Text ohne weiteres berichtigt werden sollen, anstatt daß

Neronias die Störung. Euſebios kehrte zwar nach Emeſa zurück, Verdächtigungen jedoch, die er wegen ſeiner Lehre — man warf ihm Sabellianismus vor — zu erdulden hatte, ſcheinen ihn bald veranlaßt zu haben, ſein Bistum Emeſa aufzugeben. Wir finden ihn jedenfalls bald — etwa die letzten beiden Jahrzehnte ſeines Lebens — als ſtillen, aber wiſſenſchaftlich ſehr thätigen Lehrer in Antiochia, wo er um 360 ſtarb und begraben ward [1]). Das, was den Emeſenern Euſebios als Zauberer verdächtig gemacht hatte, verſchaffte ihm die beſondere Gunſt des Kaiſers Conſtantius (*ἐγένετο δὲ Κωνσταντίῳ τῷ βασιλεῖ κεχαρισμένος*, heißt es bei Sozomenos). Und dieſe Thatſache iſt nur dann voll verſtändlich, wenn der Kaiſer ihn wiederholt in Antiochia ſah und näher kennen lernte. Conſtantius ſchätzte Euſebios' aſtronomiſche Kenntniſſe, von denen er ſich nach der Weiſe und dem Glauben der Zeitgenoſſen Übernatürliches und Wunderbares verſprechen mochte — nach des Georgios von Laodicea Zeugnis redete man ſogar wirklich von Wunderthaten des Euſebios (*λέγεται γὰρ πολλὰ δι' αὐτοῦ θαυματουργῆσαι τὸ θεῖον, ὡς μαρτυρεῖ Γεώργιος ὁ Λαοδικείς*) —, in dem Grade, daß er, wie Sozomenos berichtet, ſo oft er gegen die Perſer ins Feld ziehen wollte — wir wiſſen, daß er nur zweimal in Perſon dies that —, den Euſebios mit ſich nahm. Euſebios iſt alſo mit Conſtantius ins Feld gezogen; ſicherlich hat er den durch die Schrecken des blutigen Krieges oftmals erſchütterten Herrſcher aufgerichtet und wohl durch aſtronomiſche Mitteilungen, Hinweiſungen auf Gang und Stand der

---

die richtige Lesart jedesmal in einer Anmerkung ſteht und Servets Text bei der Mehrzahl jener Stellen (S. 22, 1; 23, 2; 26, 2; 27, 3. 4; 36, 5; 37, 10; 38, 3; 40, 4) durch ein höchſt unangebrachtes (sic!) unterbrochen wird. Auch die ungenaue Zeichenſetzung hätte verbeſſert, der geſperrte Druck gänzlich vermieden (dafür lieber Zeilenzählung am Rande und mittelſt dieſer in den Anmerkungen Hinweis auf bedeutungsvolle Stellen) und die Anfänge der Seiten Servets durch einen einfachen Querſtrich im Text nebſt Zahl am Rande gekennzeichnet ſein ſollen. Volle Treue (vgl. S. 45, Anm. 5) iſt vom Herausgeber doch nicht gewahrt worden, da auch ihm ſeine beſonderen Druckfehler untergelaufen ſind (S. 24, Anm. 1, Z. 1; S. 28, Z. 2; S. 40, Z. 10. 11. 19).

1) Hieron. De viris illustr. XCI: Floruit temporibus Constantii imperatoris, sub quo et mortuus, Antiochiae sepultus est.

Gestirne, wohl gar auf die am 6. Juni 346 eintretende Sonnenfinsternis, an die möglicherweise die vorher erwähnte Stelle (I, 29) eine Erinnerung ist, in seinen Unternehmungen beraten und bestimmt. Er hat die gefährdete Ostgrenze des Reiches persönlich kennen gelernt, hat teilgenommen an des Kaisers Sorgen um die von ihm angelegten festen Plätze, um den Verlust der durch Verrat, Überrumpelung oder Eroberung verloren gegangenen Städte und ist bei Singara zugegen gewesen, als Sapors Sohn in Constantius' Hände fiel und dieser ihn martervoll hinrichten ließ. Ist es nicht höchst merkwürdig, daß gerade alle diese Thatsachen, wie wir vorher gesehen haben, in unseren beiden Büchern noch in der Erinnerung wiederklingen? Ich behaupte zuversichtlich: Nur auf dem Hintergrunde des Lebens dieses Mannes finden jene auffälligen Erscheinungen, auf die ich hingewiesen, ihre wirkliche und vollständige Erklärung.

Aber giebt uns denn auch die sonstige Überlieferung ein Recht, jene Schriften wirklich dem Eusebios von Emesa zuzuweisen?

Bis in das erste Drittel unseres Jahrhunderts waren von Schriften des Eusebios nur die wenigen dogmatischen und exegetischen Bruchstücke bekannt, die uns bei Theodoretos [1]) und in den Kettenkommentaren zum Alten und Neuen Testament erhalten sind. Im Jahre 1829 veröffentlichte Augusti „Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca ad fidem codicum Vindobonensium et editionum diligenter expressa", darin drei bisher nicht bekannte Reden (S. 3—35) und alle bisher bekannten Bruchstücke (S. 36—56). Er begleitete diese seine Veröffentlichung mit ausführlichen geschichtlichen und philologischen Erläuterungen, in ihnen besonders gründlich behandelt Leben und Schriften des Eusebios (S. 59—101). Die Freude über den neuen Fund Augustis dauerte jedoch nicht lange, da Thilo schon 1832 in einem äußerst schneidigen „kritischen Sendschreiben" an Augusti „Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa" den überzeugenden Nachweis führte, daß die von Augusti veröffentlichten drei Homilieen nicht

1) Dial. III. Ἀναθής. Opp. Tom. IV, ed. Schulze, S. 258 ff.

dem emeſeniſchen, ſondern dem alexandriniſchen Euſebios zuzuweiſen ſeien. Von dieſem letzteren fügte er noch vier bisher nicht veröffentlichte Homilieen ſeinem Sendſchreiben bei (S. 81—112), ermittelte aber mit großem Scharfſinn zwei nur in lateiniſcher Überſetzung erhaltene, unter dem Namen des Euſebios von Cäſarea überlieferte Schriften, durch Vergleichung mit den uns bei Theodoretos erhaltenen Bruchſtücken nach Sinn und dogmatiſcher Grundanſchauung, als echte Werke des Emeſeners (beſonders S. 65—78). Es ſind dies zwei von Thilo mit völliger Sicherheit in das Jahr 341, das Jahr der zweiten antiocheniſchen Synode, deren Kanones teilweiſe unmittelbar gegen Athanaſios gerichtet waren, verſetzte Bücher de fide. Es „wird in ihnen Marcellus als Irrlehrer behandelt, der Gebrauch des ὁμοούσιος als eines in der Schrift nicht vorkommenden Wortes deutlich genug gemißbilligt und die Lehre von Chriſtus im Sinne der den Katholiſchen ſich nähernden Euſebianer ſo behandelt, daß man dieſe beiden Bücher als Apologieen für die antiocheniſchen Formeln, vorzüglich die erſte, dritte und vierte anſehen kann". Beide Schriften ſind Reden, die zweite, wie Thilo zeigt, eine Gedächtnisrede auf den im Jahre 340 geſtorbenen Euſebios von Cäſarea, „der den Chriſten in Antiochien, deren Biſchof er im Jahre 329 hatte werden ſollen, und nicht minder dem größten Teil der verſammelten Väter perſönlich wohl bekannt war und von vielen als ihr Lehrer verehrt wurde" [1]).

1) Im Anfang der zweiten Rede (Biblioth. PP. Lugdun. IV, p. 6): Puto adhuc aures obstrepi meas a memoria beati illius viri, qui illa religiosa frequenter usus est voce. Nam et aures vestrae adhuc sonum illius vocis retinent. Puto enim me audire eum dicentem Unigenitus Dei filius. Haec enim religiosa vox per os eius semper promebatur. Memoria enim erat unigeniti ad gloriam non nati patris. Audivimus autem apostolum praecipientem honorari duplici honore debere presbyteros: eos maxime, qui laborant in verbo et doctrina. — Nach den Worten sed unus non natus pater et unus unigenitus filius fährt Euſebios fort: Haec non nos extollunt, memoria illius beati viri. Utinam autem ita possim dicere, ut vobiscum semper ab eodem audiebam. Sed ea, quae nunc dicuntur, illi placita fuisse videntur. Gloria enim est proborum

Aus den erhaltenen Schriftresten und den von Thilo uns neu nachgewiesenen Reden des Emeseners ergiebt sich als bezeichnendste Eigentümlichkeit seiner Theologie und Schreibweise Schriftgemäßheit und Einfachheit, und Semisch (a. a. O.) erläutert diesen Umstand zutreffend, wenn er behauptet, daß daran „sein für fremde Eigentümlichkeit allezeit offener, den sich zuspitzenden Formeln der trinitarischen Rechtgläubigkeit abgeneigter Sinn um so mehr festhielt, als die dogmatischen Lehrkämpfe ihn kalt ließen, und er die Hauptursache aller Zerrüttung der Kirche in dem Rechthabenwollen und Wortgezänk der Buchstabenmenschen erblickte. Bei dieser Neigung für ältere Unfertigkeit des Dogma als Schriftlehre gegen die fortgeschrittene Lehrsatzung festzuhalten, mußte er sich dem Semiarianismus verwandt fühlen, unter dessen Häuptern er die Mehrzahl seiner Lehrer und Freunde hatte." Daß diese Kennzeichnung der Weise des Eusebios von Emesa als eines Mannes, der auf die Schrift den Hauptnachdruck legt und den Frieden liebt [1]), auch durch unsere beiden Bücher bestätigt wird, läßt sich kurz zeigen.

Wenn Eusebios, von der Überzeugung durchdrungen, daß man, um allen Streit zu vermeiden, bei dem stehen bleibe, was in der Schrift geoffenbart werde, in der ersten von Thilo als sein Eigentum nachgewiesenen Rede den Hörern seiner Worte zuruft: „Confitere ea, quae de patre et filio scripta sunt, et noli curiosus ea, quae non sunt scripta, requirere . . . utinam autem solum legeremus! utinam solis scripturis contenti essemus! et lis nulla fiebat" — so betont unser Verfasser mit gleichem Nachdruck (I, 1), daß der Glaube an Christus

servorum, vera de domino dicere: et honor eorum patrum, qui bene docuerunt, si repetantur eorum doctrinae.

1) Ich verweise auf folgende Stelle der ersten Rede (Biblioth. PP. Lugdun. IV, p. 511): Adora patrem et salvabit te filius: adora filium et suscipiet te per eum pater. Confitere spiritum, et impertiet tibi filius spiritum. Haec dicantur, haec cogitentur, haec sentiantur. Ista enim est aeterna vita. In his erimus sine lite, sine impio, sine contentione. Ad pacem enim nos vocavit Deus. Ipse enim Christus est pax nostra, in ipso vocati sumus. Quid dimissa pace lites assumimus?

in den göttlichen Schriften zu finden (*δυναμένῳ μέν σοι καὶ ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν εὑρεῖν*), dieſe ſelbſt zur Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit vollgenügend ſeien (*αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν*) und daß, wenn der Leſer ſeiner Schrift aus ihr Veranlaſſung nehme, ſich mit den bibliſchen Schriften zu befaſſen und mit lauterem Herzen ſich in ſie zu vertiefen, aus ihnen die Genauigkeit des Geſagten vollkommener und deutlicher erkennen werde (II, 56): ſo hohen Wert legt er auf die H. Schrift, ſo angelegentlich empfiehlt er den Leuten reinen Herzens die Vertiefung in die Schriftforſchung (*πρὸς τὴν ἐκ τῶν γραφῶν ἔρευναν καὶ γνῶσιν ἀληθῆ χρεία βίου καλοῦ καὶ ψυχῆς καθαρᾶς* II, 57). Bei Theodoretos (a. a. O. Auguſti, S. 37) ſagt Euſebios: *οὐκ εἰμὶ φιλόνεικος, ἀλλὰ καὶ ἀπέχομαι φιλονεικίας· μετὰ πραότητος δὲ περὶ τῶν ἀμφιβαλλομένων βούλομαι πυθέσθαι ὡς ἀδελφῶν*, und ruft in der Gedächtnisrede auf ſeinen Lehrer Euſebios von Cäſarea den Verſammelten am Schluß zu (a. a. O. S. 9): „Fratres, non faciamus conventicula, non speluncas . . . (Im Anſchluß an Matth. 25, 40: Was ihr gethan habt einem unter dieſen meinen geringſten Brüdern, das habt ihr mir gethan:) Haec fratres et in his fratres, non semper nomina, sed res. Christianus enim verus, frater sit. Verus Christianus, verus est enim Christus. Fratres, fratres, nolite esse piratae, nolite bellatores. Nolite quaerere cum quo litigetis, sed quem salvetis.“ Naturgemäß brauchte, wie ich zuvor ſchon betonte, der Verfaſſer in unſeren beiden Büchern von den Spaltungen und dem Zwiſt in der chriſtlichen Kirche nicht beſonders zu reden, und wegen vermeintlichen Mangels einer jeden derartigen Spur behauptete man eine, wie ich gezeigt zu haben glaube, unmöglich frühe Abfaſſungszeit der Bücher. Daß wir aber in II, 24/25 eine ſolche Stelle haben, darauf machte ich bereits aufmerkſam. Der Verfaſſer weiſt dort im Gegenſatz zu dem Tode des Johannes durch Enthauptung und des Jeſaias durch Zerſägung auf die Notwendigkeit gerade des Kreuzestodes des Erlöſers hin, „damit er auch im Tode ſeinen Leib ungeteilt und ganz bewahre und dadurch nicht denen einen Vorwand verſchaffe, welche die

Kirche teilen wollen" (τοῖς βουλομένοις διαιρεῖν τὴν ἐκκλησίαν). Wer ſind dieſe Leute? Wir werden nach dem Standpunkt, den wir für den Verfaſſer dieſer Bücher und für ihre Abfaſſungszeit jetzt gewonnen haben, gar nicht einmal bei den Arianern ſtehen zu bleiben brauchen. Denn wenn der Verfaſſer fortfährt: „Und das bezieht ſich auf die, welche außerhalb der Kirche ſich in Spitzfindigkeiten ergehen" (καὶ ταῦτα μὲν πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἑαυτοῖς λογισμοὺς ἐπισωρεύοντας), ſo wird es erlaubt ſein, dabei vielleicht gerade auch an Athanaſios zu denken, der 340 zu Antiochia, wo Euſebios von Emeſa anweſend war, abgeſetzt und zur Verbannung in das Abendland verurteilt war, in der er bis zum Jahre 346 blieb. Sein eigenes Forſchen und Fragen nach der Notwendigkeit des Kreuzestodes bezeichnet der Verfaſſer dagegen, genau wie dort bei Theodoretos, nicht als aus Zankſucht, ſondern aus Wißbegierde hervorgegangen (μὴ ὡς φιλόνεικος, ἀλλ' ὡς φιλομαθής). — So laſſen alſo dieſe Stellen in höchſt erwünſchter Weiſe Übereinſtimmung erkennen, ſie zeugen in ganz gleicher Weiſe einerſeits für das Gewichtlegen des Verfaſſers auf die H. Schrift, als die allein maßgebende Quelle für die chriſtliche Wahrheit, und anderſeits für ſeine Friedensliebe.

Achten wir nunmehr noch einmal beſonders auf die Form der Darſtellung, von der zuvor ſchon in anderem Sinne die Rede war. Nach Hieronymus' Zeugnis (De viris illustr. XCI) war Euſebios von Emeſa ein „vir elegantis et rhetorici ingenii", und Sozomenos (III, 6) nennt ihn nach Georgios von Laodicea λέγειν κράτιστον ὄντα, ſicherlich mit vollem Rechte, was ſogar durch die beiden bei Theodoretos erhaltenen Bruchſtücke auf das Glänzendſte beſtätigt wird. „Welche dialektiſche Schärfe in der Entwickelung der Gedanken zeigt ſich da! Wie überraſchend und ſchlagend iſt ſeine Beweisführung! Wie verſteht er die Kunſt, durch verſinnlichende Beiſpiele zu überzeugen! Überall iſt die Rede anſchaulich und lebendig, bewegt ſich raſch fort in kurzen Sätzen und Gegenſätzen, und hält den Zuhörer oder Leſer durch häufige Fragen in beſtändiger Aufmerkſamkeit und Spannung. Dies iſt der redneriſche Charakter des Euſebios von Emeſa, welcher die

beiden Fragmente und ebenſo die beiden Schriften", welche Thilo als vom Emeſener herrührend nachgewieſen hat, „auszeichnet, und zwar nicht bloß in einzelnen Stellen, ſondern von Anfang bis zu Ende" (Thilo a. a. O. S. 71). Ich habe, um unſere beiden Bücher in eben dieſen Zuſammenhang zu ſtellen, auch nicht ein einziges Wort nötig hinzuzufügen. Wörtlich genau paßt Thilos Kennzeichnung des ſchriftſtelleriſchen, insbeſondere rhetoriſchen Gepräges des Euſebios auf jene Bücher, und zwar gleichfalls nicht bloß in einzelnen Stellen, ſondern von Anfang bis zu Ende. Zuvor ſchon habe ich auf die überaus lebendigen, ſorgfältig ausgeführten und ſo ungemein veranſchaulichenden Gleichniſſe aufmerkſam gemacht, nicht minder im allgemeinen auf die hohe rhetoriſche Vollendung, welche ſchon von den früheren Beurteilern bewundernd hervorgehoben und ſonſt an Athanaſios vermißt wurde. Es kann auch hier nur wieder auf einige bezeichnende Beiſpiele ankommen, die ich aus der Fülle des zur Verfügung ſtehenden Stoffes herausgreife. Auf die redneriſche Form der Epanaphora, die Wiederkehr desſelben Wortes zu Anfang mehrerer auf einander folgenden Sätze, ſei nur im Vorübergehen aufmerkſam gemacht. Sie iſt von dem Verfaſſer mit Meiſterſchaft gehandhabt; den Regeln der Kunſt entſprechend läßt er ſie überall da eintreten, wo der gleichartige Inhalt der Sätze ſich vornehmlich in einem Worte zuſammenſchließt, welches daher auch um ſeiner hervorragenden Wichtigkeit willen die (pathetiſche) Anfangsſtellung einnimmt. So finden wir höchſt wirkſam das viermalige ἔδει in I, 29, das oftmals, in ununterbrochener Folge wiederkehrende τίς ὁρῶν und τίς ἰδών in I, 36, das dreimalige οὗτός ἐστιν in II, 37 und das ſechsmalige πότε in II, 46. Gleiche rhetoriſche Kunſt, gleiche dialektiſche Gewandtheit treffen wir z. B. I, 12. 37; II, 22. 23. 47.

Ich wähle aus dem erſten Buche ein Stück des 32. Kapitels, natürlich hier, wo es ſich um das eigentümlich Rhetoriſche handelt, in griechiſchem Wortlaut.

Es geht wider die Leugner der vernünftigen Seele des Menſchen: *Πῶς τοῦ σώματος ἄψυχου κατὰ φύσιν ὄντος λογίζεται ἄνθρωπος τὰ περὶ ἀθανασίας καὶ πολλάκις ἑαυτῷ τὸν θάνατον*

ὑπὲρ ἀρετῆς προκαλεῖται; ἢ πῶς προσκαίρου τοῦ σώματος ὄντος τὰ αἰώνια φαντάζεται ἄνθρωπος, ὥστε τῶν μὲν ἐμποδὼν καταφρονεῖν, εἰς ἐκεῖνα δὲ τὸν πόθον ἔχειν; τὸ μὲν οὖν σῶμα οὐκ ἂν ἑαυτὸ περὶ ἑαυτοῦ τοιαῦτα λογίσηται καὶ οὐκ ἂν τὰ ἔξωθεν ἑαυτοῦ λογίζοιτο· θνητὸν γὰρ καὶ πρόσκαιρόν ἐστιν· ἀνάγκη δὲ ἕτερον εἶναι τὸ τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὴν φύσιν τοῦ σώματος λογιζόμενον. τί οὖν ἂν εἴη τοῦτο πάλιν ἢ ψυχὴ λογικὴ καὶ ἀθάνατος; καὶ γὰρ οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν αὕτη τῷ σώματι, ὡς ὁ μουσικὸς τῇ λύρᾳ, ἐνηχεῖ τὰ κρείττονα. πῶς δὲ πάλιν κατὰ φύσιν ὢν ὁ ὀφθαλμὸς εἰς τὸ ὁρᾶν καὶ ἡ ἀκοὴ εἰς τὸ ἀκούειν τὰ μὲν ἀποστρέφονται, τὰ δὲ αἱροῦνται; τίς γὰρ ὁ τὸν ὀφθαλμὸν τοῦ ὁρᾶν ἀποστρέφων; ἢ τίς τὴν ἀκοὴν κατὰ φύσιν οὖσαν ἀκουστικὴν ἀποκλείει τοῦ ἀκούειν; ἢ τίς τὴν γεῦσιν κατὰ φύσιν οὖσαν γευστικὴν κωλύει πολλάκις τῆς φυσικῆς ὁρμῆς; τίς δὲ τὴν χεῖρα κατὰ φύσιν οὖσαν εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἐπέχει τοῦ ψαύειν τινός; τίς δὲ τὴν ὄσφρησιν καὶ αὐτὴν εἰς τὸ ὀδμᾶσθαι γενομένην ἀποστρέφει τοῦ μὴ ἀπολαμβάνεσθαι; τίς ὁ ταῦτα κατὰ τῶν φυσικῶν τοῦ σώματος ἐνεργῶν; ἢ πῶς τὸ σῶμα τὴν φύσιν ἀποστραφὲν ἐπιστρέφεται πρὸς τὰς ἑτέρου συμβουλίας καὶ πρὸς τὸ ἐκείνου νεῦμα ἡνιοχεῖται; ταῦτα γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἢ ψυχὴν λογικὴν ἀποδείκνυσιν ἡγεμονεύουσαν τοῦ σώματος.

Aus dem zweiten Buche ſei die Stelle ausgehoben, wo der Verfaſſer den Unglauben der Juden widerlegt, die immer noch Chriſtum leugnen und in Abrede ſtellen, daß er wirklich auf Erden erſchienen (II, 40): "Ὅμοιον δὲ πάσχουσιν ὡς εἴ τις παραπεπληγὼς τὴν διάνοιαν τὴν μὲν γῆν φωτιζομένην ὑπὸ τοῦ ἡλίου βλέπει, τὸν δὲ ταύτην φωτίζοντα ἥλιον ἀρνεῖται. τί γὰρ καὶ πλεῖον ἐλθὼν ὁ προσδοκώμενος παρ' αὐτοῖς ἔχει ποιῆσαι; καλέσαι τὰ ἔθνη; ἀλλ' ἔφθασε κληθῆναι. ἀλλὰ παῦσαι προφήτην καὶ βασιλέα καὶ ὕρασιν; γέγονεν ἤδη καὶ τοῦτο. τὴν εἰδώλων ἀθεότητα διελέγξαι; διηλέγχθη ἤδη καὶ κατεγνώσθη. ἀλλὰ τὸν θάνατον καταργῆσαι; κατήργηται ἤδη. τί τοίνυν οὐ γέγονεν, ὃ δεῖ τὸν Χριστὸν ποιῆσαι; ἢ τί περιλείπεται, ὃ μὴ πεπλήρωται, ἵνα νῦν χαίρωσιν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἀπιστῶσιν; εἰ γὰρ δή, ὥσπερ οὖν καὶ ὁρῶμεν, οὔτε βασι-

λεὺς οὔτε προφήτης οὔτε Ἱερουσαλὴμ οὔτε θυσία οὔτε ὅρασίς ἐστι παρ' αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσα πεπλήρωται ἡ γῆ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν καταλιμπάνοντες τὴν ἀθεότητα λοιπὸν πρὸς τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καταφεύγουσι διὰ τοῦ λόγου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. δῆλον ἂν εἴη καὶ τοῖς λίαν ἀναισχυντοῦσιν ἐληλυθέναι τὸν Χριστόν, καὶ αὐτὸν πάντας ἁπλῶς τῷ ἑαυτοῦ φωτὶ καταλάμψαντα καὶ διδάξαντα περὶ τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ θείαν διδασκαλίαν.

Wer dieſe Beiſpiele, die ich ſtatt vieler anführe, mit den bei Theodoretos erhaltenen Bruchſtücken des Euſebios vergleicht — und jede gewiſſenhafte Prüfung meiner Behauptungen wird ſich dem nicht entziehen können —, der wird überraſcht anerkennen müſſen, daß die anſchaulich und lebendig fortſchreitende, durch kurze Sätze und Gegenſätze, durch Fragen und Antworten den Leſer in beſtändiger Aufmerkſamkeit und Spannung haltende Rede in beiden Schriften genau dieſelbe iſt; der wird durch die genaue Beobachtung und Vergleichung auch dieſer ſprachlichen Proben, wie ich hoffe, nunmehr mir rückhaltlos zuſtimmen, wenn ich Euſebios von Emeſa für den Verfaſſer jener beiden Bücher erkläre. Sie vor allen laſſen uns die Berechtigung und die Bedeutung der Worte des Hieronymus einſehen und nachfühlen, die dieſer von dem glänzenden, rhetoriſch begabten Geiſte, Euſebios von Emeſa ausſagt (De viris illustr. XCI): „innumerabiles et qui ad plausum populi pertineant confecit libros, magisque historiam secutus. Ab his qui declamare volunt, studiosissime leguntur“ [1]).

Und nun endlich die Hauptſtücke der Lehre in unſeren beiden Büchern! Daß Euſebios von Emeſa nach Thilos Ausdruck (S. 72) „einer einfachen, ſtrenger logiſchen und mehr hiſtoriſchen Auslegung der H. Schrift ſich befleißigte“, das iſt bereits

1) So nach dem aus der Abtei Corbie ſtammenden, dem 7. Jahrhundert angehörigen Pariſer Palimpſeſt. Gerding giebt in ſeiner Ausgabe die Stelle nach dem Cod. Vaticanus (7. Jahrh.): historiam secutus ab his qui declamare volunt, studiosissime legitur.

aus der soeben angeführten Stelle des Hieronymus zu schließen: daß aber auch der Verfasser unserer beiden Bücher genau nach denselben Grundsätzen verfuhr, welche wir als die der antiochenischen Schule besonders eigenen anzusehen haben, das habe ich zuvor schon dargethan. Und wenn Semisch betreffs der Auffassung des Eusebios von der Christologie die Fleischesannahme durch den Logos und das Inwohnen des Logos im Körper als ihm sehr geläufige Wendungen bezeichnet, so habe ich auch diese Lehrstücke schon an dem Verfasser unserer Bücher nachgewiesen. „Und nicht allein daß er die vollkommene Leidenslosigkeit der göttlichen Natur auf das stärkste betont, weil durch Leiden die Unkörperlichkeit des zeitlosen Logos in Frage gestellt wäre, selbst das Mitleiden, welches Schrift und Kirchenlehre von ihm aussagt, soll rein analogisch zu denken sein": diese auf Grund der Bruchstücke des Eusebios und der beiden Reden (Thilo) entworfene Schilderung Semischs trifft auf das genaueste auf unseren Verfasser zu, wie ich zuvor an mehreren im Wortlaut ausgehobenen Stellen gezeigt habe. Mit voller Berechtigung hat Thilo aus dem ihm vorliegenden Schrifttum des Eusebios den Eindruck gewonnen, daß „er der Anwendung fremdartiger spekulativer Formeln in der Dogmatik abgeneigt war", und dieser selbige Eindruck muß jedem in noch erheblich verstärktem Maße bei der Durchforschung unserer beiden Bücher sich aufdrängen. Es ist fast unbegreiflich, wie man sich Jahrhunderte lang mit einer so schwächlichen Auskunft hat begnügen können, die Jugend des Athanasios und der Umstand, daß die arianischen Streitigkeiten bei der Abfassung der Schriften noch nicht ausgebrochen waren, seien die Ursache, daß alle jene durch den Streit gezeitigten scharfen Unterscheidungen, die Schlagworte des Kampfes, völlig fehlen. Volle Absicht liegt in dem Fehlen aller dieser Merkmale, der Verfasser der Schriften war ein grundsätzlicher Feind derselben, aus deren Betonung und Verwendung „ihm alle Verwirrung und aller Streit hervorzugehen" schien, „welche seiner friedliebenden kirchlichen Gesinnung so sehr zuwider war". Nur was die Schrift lehrt, ist ihm maßgebend, nur Schriftlehre will er vortragen.

Und nur in einem Punkt, der allerdings ausschlaggebend und

bezeichnend iſt, ſoll dieſe endlich noch kurz betrachtet werden, in der Lehre von der Perſon Jeſu Chriſti. Hier hat ſich der Verfaſſer ſtreng an das gehalten, was die Rede zum Gedächtnis des Euſebios von Cäſarea mit ſo klaren Zügen verzeichnet (a. a. O. S. 6): „Si quid scriptum non est, ne quidem dicatur: si quid autem scriptum est, ne deleatur. Non sumus enim auctores, sed discipuli. Non quae volumus, sed ea quae legimus, non ea quae ex corde sunt, sed ea quae a spiritu in scripturis sanctis sunt posita.“ Demgemäß nennt er Chriſtus das wahre Wort (*λόγος*) des Vaters, den Erlöſer aller Menſchen (I, 23), der um unſeres Heiles willen ſich gnädig herabließ, in einem menſchlichen Körper geboren zu werden und zu erſcheinen (II, 4). Dieſem Wort (*λόγος*) Gottes kam es zu, das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurückzuführen (*τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν ἐνεγκεῖν*), alles neu zu ſchaffen, das Verlorene zu finden und zu retten (II, 14), für alle zu leiden und für alle beim Vater Vermittler zu ſein (II, 7). Wenn der Verfaſſer an einer anderen Stelle (II, 15), wo er zuerſt (ſodann auch II. 24) Chriſtus als unſeren Herrn und Heiland bezeichnet und bekennt, die Ausführung des göttlichen Ratſchluſſes zum Heile der Menſchen ſo darſtellt, daß der liebevolle und gemeinſame Erlöſer aller, das Wort (*λόγος*) Gottes, einen Leib annahm und wie ein Menſch unter Menſchen verkehrte (*ὡς ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἀναστρέφεται*), ſo erinnert dieſer Ausdruck an die bekannte Baruchſtelle (3, 38), auf die, wie zuerſt Gregorios von Nazianz (Epist. ad Cledon. II, 4) rügte, Apollinarios (in ſeiner Schrift wider Eunomios und in ſeinen Dialogen über die H. Dreieinigkeit) und ſein Freund, der ehrwürdige Vitalios von Antiochia, (im Abendlande Priscillianus) mit Vorliebe ſich berufen haben [1]). Derjenige von Chriſtus gebrauchte Ausdruck aber, auf den wir am häufigſten ſtoßen, iſt mit beſonderer Umſicht der H. Schrift entnommen. Als Wort, Weisheit und Kraft des Vaters bezeichnet der Verfaſſer den Sohn (I, 40. 47; II, 19. 32. 48)

1) Vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea“ (Texte und Unterſuchungen Bd. VII), S. 152, und meine „Geſ. patriſt. Unterſuchungen“, S. 78—102.

und endlich auch (II, 20) als den, welcher allein der eingeborene wahre Sohn des Vaters ist (*μόνος τοῦ πατρὸς ὢν υἱὸς μονογενὴς ἀληθινός*). Auf letztere Schriftbezeichnung hat Eusebios von Emesa offenbar, wie wir aus den beiden Reden, hauptsächlich aber aus der Gedächtnisrede auf Eusebios von Cäsarea [1]) entnehmen können, besonderen Nachdruck gelegt. Hier gerade ist es, wo er (s. die Stelle auf S. 300, Anm. 1) mit dankbarem Sinne des Lehrers gedenkt, aus dessen Munde er und so viele der Anwesenden immer und immer wieder jenes Wort „der eingeborene Sohn" (unigenitus dei filius) an heiliger Stätte vernommen. Das Wort war demnach in semiarianischen Kreisen, zu denen ja doch mehrere ausgezeichnete Männer, in erster Linie diese unsre beiden Eusebios, gehörten, ganz besonders beliebt [2]), ja es erscheint geradezu als bezeichnend für diese Richtung und Stimmung in der Theologie, die „während des arianischen Streites an der transcendenten Spekulation und der neuen dogmatischen Terminologie (*ὁμοούσιος*) kein Wohlgefallen hatte und lieber bei der einfachen Lehre und den Ausdrücken der Schrift (unigenitus dei filius) stehen bleiben wollte, eben darum aber . . . in den Ruf der Zweideutigkeit kam" [3]), gegen welche Eusebios von Emesa seinen hochverehrten Lehrer nachdrücklich in Schutz genommen hat [4]).

1) Aus der ersten Rede (a. a O., S. 5): Unus ergo non natus et unus unigenitus et unus spiritus sanctus. . . . Adora unum non natum et unum unigenitum, ne spernas unum spiritum.

2) Wir treffen es ebenso auch bei Georgios von Laodicea, vgl. meine „Ges. patrist. Untersuchungen", S. 19.

3) Thilo, Sendschreiben, S. 69.

4) Beachtenswert ist in dieser Beziehung besonders folgende Stelle: Haec audiebamus semper a beato illo viro. Saepe enim ita dicebantur ab eo, ut quidam suspicarentur, ore quidem eum ista proferre, corde autem aliter habere. Et quidem memor vobis sum audisse me ab eo sancto nobis iuramento satisfecisse, quia non aliud in lingua et aliud esset in corde eius. — Sed nunc quidem paucis ob memoriam et honorem patris illius nostri, ita boni, ita laboriosi et pro ecclesiis ubique vigilantis dicta sint nobis. Neque enim generis eius memoriam fecimus neque educationis, aut eruditionis, aut alterius vitae et propositi. Sufficit enim in ecclesia Dei de patre et filio loqui.

Nur eine Frage bleibt, wie mir ſcheint, noch zu beantworten übrig, die nämlich, welche Aufſchrift das zweiteilige Werk des Euſebios getragen. Was entnehmen wir über Zweck und Ziele des Verfaſſers der Schrift ſelbſt? Wie ich mehrfach zuvor erwähnt, will der Verfaſſer vom Glauben an Chriſtus reden (I, 1 *ὀλίγα τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως ἐκθώμεθα*). Vollgenügend ſind, um die Wahrheit zu erkennen, die H. Schriften, „es giebt aber auch viele Abhandlungen unſerer ſeligen Lehrer", ſagt er, „die ſich damit befaſſen". Es würde ziemlich vergebene Mühe ſein, etwa genau ermitteln zu wollen, welche Schriften Euſebios dabei im Auge hat. Das Schrifttum iſt ein weitſchichtiges, war es jedenfalls zu ſeiner Zeit. Aber er bringt noch eine merkwürdige Entſchuldigung vor, die, ſolange man Athanaſios als Verfaſſer dachte, zu den wunderlichſten Vermutungen geführt hat. Er erklärt nämlich: „Da wir die Abhandlungen der Lehrer augenblicklich nicht zur Hand haben, ſo müſſen wir das, was wir von dieſen gelernt haben, Dir mitteilen und ſchreiben, ich meine den Glauben an Chriſtus unſeren Heiland." Wann etwa Euſebios dieſe Schriften verfaßt hat, haben wir aus dem Inhalt mit einiger Sicherheit entnehmen können; wir hatten ſie um 350 anſetzen zu müſſen geglaubt. Wo er ſie geſchrieben, da er erklärt, die Schriften der Lehrer nicht zur Hand zu haben, iſt wiederum ſchwer zu ſagen, da die Reihe der Möglichkeiten und Zufälle gerade für das Zurhandſein von Büchern, genau ſo wie in unſeren Tagen, auch für einen chriſtlichen Gelehrten des Altertums ohne Frage eine große war. Er kann die Bücher, in denen übrigens keine Spur davon zu finden, daß ihr Verfaſſer etwa in biſchöflicher Stellung war — überall leuchtet in der Schrift die Perſönlichkeit eines hochbegabten, für ſeine Sache begeiſterten, aber demütigen und beſcheidenen Lehrers hindurch —, in Antiochia geſchrieben haben, als er ſein Bistum Emeſa aufgegeben, oder vielleicht im Feldlager des Conſtantius, als er dieſen auf ſeinen Zügen gegen die Perſer begleitete, oder unmittelbar nach der Heimkehr, wodurch die friſchen Erinnerungen an Vorgänge dieſer bis 350 dauernden Feldzüge, auf die ich hingewieſen, ihre natürliche Erklärung finden würden. Wenn Euſebios am Schluß des Werkes (II, 56) betreffs ſeiner

Lehrer, die er im Eingange (I, 1) als „selige" (*μακάριοι*), d. h. nicht mehr unter den Lebenden weilende bezeichnete, bemerkt, sie hätten sich als gottbegeisterte Männer in den H. Schriften umgesehen und seien Zeugen der Gottheit Christi geworden [1]), so werden wir dabei mit in erster Linie an den 340 heimgegangenen Eusebios von Cäsarea zu denken haben.

Als seine nächste Aufgabe stellt es der Verfasser (I, 1) hin, die Ungläubigen ihrer Unwissenheit zu überführen (*πρότερον διελέγξαντες τὴν τῶν ἀπίστων ἀμαθίαν*). In der That handelt davon das ganze Buch, und in der Beziehung ist die alte Überschrift *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* eigentlich durchaus zutreffend. Das zweite Buch beginnt (II, 1): „Nachdem wir im Vorhergehenden in genügendem Maße, wenn auch nur weniges aus vielem, über den Irrtum der Heiden betreffs der Götzen und ihren Aberglauben geredet haben, . . . so wollen wir unserem frommen Glauben gemäß auch von der Menschwerdung des Logos handeln und seine göttliche Erscheinung unter uns darlegen, welche die Juden verunglimpfen, die Heiden verspotten, wir aber anbeten" (*περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου διηγησώμεθα καὶ περὶ τῆς θείας αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας δηλώσωμεν, ἣν Ἰουδαῖοι μὲν διαβάλλουσιν, Ἕλληνες δὲ χλευάζουσιν, ἡμεῖς δὲ προσκυνοῦμεν*). Auch hier trifft die alte Überschrift des zweiten Buches inhaltlich das Richtige, wenn sie so gefaßt erscheint: *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ*. Die Schrift ist hauptsächlich an die Juden gerichtet, wie aus dem Inhalt der ganzen Schrift und den zahlreichen an die Juden unmittelbar sich wendenden Nachweisungen und Auseinandersetzungen mit ihnen hervorgeht, eine Thatsache, welche eines besonderen Beweises gar nicht bedarf. Daß aber die Teilung, Buch I gegen die Heiden, Buch II gegen die Juden gerichtet, vom Verfasser gar nicht streng durchgeführt ist, läßt sich mehrfach

1) II, 56: *Ἐκεῖναι μὲν γὰρ* (d. h. die h. Schriften) *διὰ θεολόγων ἀνδρῶν παρὰ θεοῦ ἐλαλήθησαν καὶ ἐγράφησαν· ἡμεῖς δὲ παρὰ τῶν αὐταῖς ἐντυγχανόντων θεοπνεύστων διδασκάλων, οἳ καὶ μάρτυρες τῆς Χριστοῦ θεότητος γεγόνασι.*

zeigen. Schon im erſten Buche wendet er ſich auch gegen die Juden und weiſt ihnen nach, daß ſie die H. Schrift nicht gründlich erforſchen [1]). Und für das zweite Buch iſt es bezeichnend, daß, wie Euſebios gleich im Eingange an der ſoeben mitgeteilten Stelle Juden und Hellenen nennt, gegen deren Unglauben und Spott er die Menſchwerdung des Logos erweiſen und verteidigen will, ſo zwar, daß er, um die Menſchwerdung des Logos begreiflich werden zu laſſen, auf die Erſchaffung der Welt (Kap. 1. 2) und des Menſchen (Kap. 3) zurückgeht, Fall und Verderben des Menſchen (Kap. 4 ff.), Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Menſchwerdung des Logos (Kap. 11—20) und des Erlöſers Tod beſonders gegen heidniſche Einwendungen (Kap. 21—24) darlegt, — gerade auf den Unglauben der Juden und den Spott der Heiden mit Nachdruck zurückkommt [2]). Den Juden gegenüber beruft er ſich auf die altteſtamentlichen Propheten (Kap. 33—40) [3]), den vonſeiten der Hellenen gerade gegen die Lehre von der Fleiſchwerdung des Logos gerichteten Spott weiſt er mit Gründen der Vernunft und Erfahrung zurück (Kap. 41—45) [4]).

Bei dieſem Sachverhalte kann die in zwei Bücher zerfallende Schrift gar nicht die Aufſchrift „Gegen die Hellenen“ getragen haben. Auch iſt es, wie ich ſchon im Eingange dieſer Unterſuchung hervorgehoben, gar nicht ſicher beſtimmbar, ob Hieronymus dieſe Bücher meinte, als er bei Athanaſios verzeichnete: „feruntur eius ‚adversum gentes‘ libri duo.“ Wohl aber iſt es bei der erſichtlichen Vorliebe des Euſebios für ſchriftgemäße Bezeichnung,

1) Bereits von I, 45 an, eine Stelle, von der vorher die Rede war, ſodann beſonders I, 46, von der Stelle an: *ἀφ' ὧν καὶ Ἰουδαίους ἄν τις ἐλέγξειεν οὐ γνησίως ἐφιστάνοντας ταῖς γραφαῖς.*

2) II, 33: *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ φανερᾶς οὔσης τῆς ἀποδείξεως περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ σώματος καὶ τῆς κατὰ τοῦ θανάτου γενομένης ὑπὸ τοῦ σωτῆρος νίκης, φέρε καὶ τὴν ἀπιστίαν τῶν Ἰουδαίων καὶ τὴν τῶν Ἑλλήνων χλεύην διελέγξωμεν.*

3) II, 40: *Ἰουδαίους μὲν οὖν ἐκ τούτων καὶ τῶν πλειόνων παρὰ τῶν θείων γραφῶν εἰκότως ἄν τις ἐλέγξειεν.*

4) II, 41: *Φέρε καὶ τούτους ἐκ τῶν εὐλόγων δυσωπήσωμεν μάλιστα ἀφ' ὧν καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς ὁρῶμεν* — und Kap. 45: *τούτοις μὲν οὖν καὶ Ἕλληνες εἰκότως δυσωπηθήσονται παρ' ἡμῶν ἐκ τῶν εὐλόγων.*

Vorliebe insbesondere für jenes Pauluswort 1 Kor. 1, 23 (*ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν*), welches für das ganze Werk, jedenfalls für den bei weitem größten Teil desselben gewissermaßen bestimmender Führer und leitender Gesichtspunkt war, höchst wahrscheinlich, daß eben dieses Wort für die Aufschrift des Werkes maßgebend gewesen ist. Hieronymus nennt von den Schriften des Eusebios folgende: „e quibus vel praecipui sunt ‚adversum Iudaeos et gentes (Cod. Paris. und Bamb., gentiles Vat.) et Novatianos' et ‚ad Galatas' libri decem et ‚in evangelia homiliae' breves, sed plurimae". Die letzteren beiden Schriften können wir ganz außer Betracht lassen, ich verweise bezüglich ihrer auf Augusti (a. a. O., S. 92 ff.) und Thilo (a. a. O., S. 62 ff.). Daß die erste nach Herdings Ausgabe des Hieronymus gegebene Fassung nicht eine Schrift bezeichnen kann, liegt auf der Hand. Schon Thilo (a. a. O., S. 63) trennte sachgemäß durch ein hinter gentes gesetztes Komma die Schrift gegen die Novatianer von der zuerst genannten. Er verwies auf „Eusebii Emis. (oratio oder tractatus) de poenitentia. Init. *Τῶν τὴν μετάνοιαν ἀναίρειν τολμώντων.* Im Cod. Coislin. CXCIII. fol. 89—96. bei Montf. S. 246" — eine Schrift, welche wahrscheinlich mit der gegen die Novatianer gleichbedeutend ist. Als erste und wichtigste Schrift des Eusebios nennt uns demnach Hieronymus „adversum Iudaeos et gentes" (*Κατὰ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων*), eine Aufschrift, welche als die ursprünglich von Eusebios über sein Werk gesetzte, nach diesem Zeugnis und den vorher von mir angeführten, der Schrift selbst entnommenen Beobachtungen, anzusehen und wiederherzustellen ich kein Bedenken trage. Daß bei den Syrern übrigens, trotz der bei Theodoretos schon hinsichtlich des Verfassers unserer Bücher getrübten oder gefälschten Überlieferung sich die wahre Kunde von ihrer Abfassung durch Eusebios von Emesa länger lebendig erhielt als bei den Griechen, ist gar nicht unwahrscheinlich, da in zahlreichen anderen Fällen der Sachverhalt ein ganz gleicher ist. Und so wäre es ganz wohl möglich, daß das in Ebed Jesus (gest. 1318) metrischem Verzeichnis der

kirchlichen Schriftſteller [1]) von den Werken des Euſebios von Emeſa, wie bei Hieronymus, an erſter Stelle genannte „Buch gegen die Juden“ eben unſer zwei Bücher umfaſſendes Werk wäre, von deſſen Aufſchrift, wie ſie Hieronymus berichtet, nur der erſte Teil genannt wurde, während der zweite entweder der Kürze halber keine Erwähnung fand, oder infolge mangelhafter Überlieferung verſchwand: Erſcheinungen, für welche aus der Überlieferung von Schriftwerken des Altertums zahlreiche Beiſpiele angeführt werden könnten.

Und ſo wäre ich denn mit meinen Unterſuchungen der fälſchlich unter Athanaſios' Namen überlieferten Schriften am Ende angelangt. Ich hoffe, kein irgendwie wichtiges Stück der Überlieferung, kein irgendwie für unſere Frage in Betracht kommendes oder beweiſendes Wort aus den beiden Büchern überſehen, ſie alle vielmehr richtiger als bisher gefaßt und gedeutet zu haben. Wenn ich bei meinen Apollinarios-Forſchungen, nachdem ich die Schriften, auf denen der Ruhm des Laodiceners als tüchtigſten Verteidigers des Nicänums beruhte, ſeine „Streitſchrift wider Eunomios“ und ſeine „Dialoge über die H. Dreieinigkeit“ unter den Schriften des Baſileios wie des Athanaſios (oder Theodoretos) wiederentdeckt und als von ihm und keinem anderen herrührend nachgewieſen habe, der Freude Ausdruck geben durfte, den echten Apollinarios der geſchichtlichen Wiſſenſchaft wiedergegeben zu haben, wie ihn uns die erhaltenen Bruchſtücke nur ahnen ließen: ſo hoffe ich durch die vorſtehenden Unterſuchungen den echten Euſebios von Emeſa, von deſſen hoher redneriſcher Vollkommenheit die überlieferten griechiſchen Bruchſtücke wie die lateiniſch erhaltenen Reden doch nur eine unvollkommene Vorſtellung gaben, wieder zu Ehren gebracht zu haben. Freilich werden nunmehr die Darſtellungen des Lebens und der Lehre des Athanaſios, welche ohne ernſtliche Prüfung der beiden für Jugendwerke des

1) Assemani Biblioth. orient. T. III, P. I, c. XXXVI, vgl. Auguſti, a. a. O., S. 96: Liber polemicus igitur adversus Iudaeos, quo nos caremus, apud Syros tempore Ebed-Jesu adhuc extitisse videtur; quamvis et hoc non extra omnem dubitationem sit positum. Non dicit enim adhuc extare seque legisse, sed simpliciter tanquam scriptum Eusebii recenset.

alexandriniſchen Biſchofs gehaltenen Schriften ſich ihrer unterſchiedslos wie der unbezweifelt echten bedienten, einer eingehenden Berichtigung und Umgeſtaltung bedürfen; aber es wird jetzt infolge dieſer meiner wiſſenſchaftlichen Ergebniſſe auch Pflicht der Forſchung ſein, die Lehre und Eigenart des Euſebios von neuem zu unterſuchen und tiefer zu erfaſſen und zur Darſtellung zu bringen. Möge ſich bald ein Gelehrter finden, der die beiden ausgezeichneten Schriften des Euſebios im Verein mit alledem, was bisher von ihm bekannt war oder handſchriftlich noch vorhanden iſt, in einer neuen, allen philologiſchen Anſprüchen gerecht werdenden Ausgabe vorlegt; ſie werden, wie kaum irgendein anderes Werk des vierten Jahrhunderts, geeignet ſein, junge Theologen in die bibliſch-theologiſche Forſchung jener Zeit einzuführen, wie ſie einer ihrer vortrefflichſten, allem Streit und Wortgezänk abgeneigten Männer zielbewußt vertrat.

3.

Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre.

Von

Prof. D. Cremer in Greifswald.

Im Jahrgang 1880 S. 7 ff. dieser Zeitschrift habe ich nachzuweisen versucht, daß die Wurzeln der Anselmschen Versöhnungslehre im Strafrecht der germanischen Völker liegen. Diesem gehört der Grundsatz an, von dem Anselm ausgeht: aut satisfactio aut poena. Bei den Germanen schließt die satisfactio die poena aus bezw. befreit von derselben. Im römischen Recht ist die poena die satisfactio, welche der Verletzte bezw. das Gesetz, der Richter zu fordern hat. Die satisfactio der germanischen Völker tritt als eine Leistung an die Stelle der poena, welche erlitten werden muß. Die germanische satisfactio ist Abkaufung der Strafe, die römische ist Übernahme und Erleiden der Strafe. Ob nicht dem römischen Rechte ursprünglich in der Urzeit der gleiche Gedanke zu Grunde liegt, ist eine Sache für sich und ändert an dem Verhältnis römisch-rechtlicher und deutsch-rechtlicher Anschauungen in der Kirche des Mittelalters nichts. Die ursprünglich im römisch-rechtlichen Sinne gedachte satisfactio der altkirchlichen Bußdisziplin ist in der mittelalterlichen Kirche wie bis auf den heutigen Tag in der römisch-katholischen Kirche zur deutsch-rechtlichen satisfactio geworden. Von der deutsch-rechtlichen satisfactio stammt Wort und Begriff der Buße im Strafrecht und im Sprachgebrauch der römischen Kirche, in welchem er die Besserung, aber nicht reflexiv des Sünders bezeichnet, welcher sich bessert, sondern des Geschädigten, bezw. des Schadens, welcher

gebeſſert, in beſſeren Stand geſetzt, wiederhergeſtellt wird (daher z. B. Lückenbüßer). Erſt ſeit der Reformation wird Buße im Sprachgebrauch der evangeliſchen Kirche vorwiegend reflexiv auf die Beſſerung, die Umkehr des Sünders bezogen. Auf dieſem von den Rechtsanſchauungen ſeiner Zeit und von der kirchlichen Disziplin ihm dargebotenen Begriff der die Strafe aufhebenden Satisfaktion hat Anſelm, wie ich nachzuweiſen verſuchte, ſeine Verſöhnungslehre aufgebaut. So löſte ſich das Rätſel der Schrift cur Deus homo. Es wurde verſtändlich, weshalb Anſelm von vornherein ſich ſo eifrig bemüht, das Leiden Chriſti als Leiſtung zu faſſen, — eine zuerſt von Baur nachdrücklich hervorgehobene Wahrnehmung. Es erklärte ſich ſowohl, weshalb Anſelm aus der Ehre Gottes die Notwendigkeit der Genugthuung ableitete, als auch, daß er dieſe Ehre als Wertmaß ebenſo der Sünde wie der zu leiſtenden Genugthuung geltend machte, und endlich wurde klar, wie von hier aus ſich für Anſelm die Notwendigkeit der Gottmenſchheit des Erlöſers ergeben mußte, indem einerſeits der die Buße pro genere Adae Leiſtende notwendig de genere Adae ſein mußte, weil die Bußleiſtung durch einen anderen die Geſchlechtsgenoſſenſchaft, die Zugehörigkeit zur Sippe vorausſetzt, und weil anderſeits nur einer, der Gott ſei, eine der Ehre Gottes entſprechende Erſatzleiſtung unendlichen Wertes hervorbringen könne. So wurde der Begriff der satisfactio zum Mittelpunkt der Verſöhnungslehre. Sie iſt ihrem Begriffe nach vicaria, indem ſie an die Stelle der Strafe tritt, und der ſie in dem vorliegenden Falle leiſtet, iſt vicarius des Schuldigen bezw. des Verpflichteten. Seitdem iſt der Begriff der satisfactio vicaria nicht wieder aus der Verſöhnungslehre verſchwunden, ſo tiefgreifend auch die Wandlung iſt, welche er durch die Reformation erfahren hat, und es läßt ſich nachweiſen, daß auch die evangeliſche Dogmatik, ſo weit ſie ihn nicht ganz aufgegeben hat, das beibehaltene Moment der Stellvertretung eben dem germaniſchen Begriffe der satisfactio verdankt. Selbſtverſtändlich meine ich nicht die Sache, für welche der evangeliſchen Dogmatik nur die heilige Schrift maßgebend ſein kann, ſondern nur die begriffliche Formulierung.

Sofort nach dem Erſcheinen meiner Abhandlung ſprach mir

D. Ritschl seine unumwundene Zustimmung zu dieser von ihm schon früher gesuchten, aber nicht gefundenen Lösung des Problems der Anselmischen Schrift aus, indem er sich zugleich auf die ihm von juristischer Seite zuteil gewordene Bestätigung dieser Auffassung bezog. In der zweiten Auflage der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gab er dieser Zustimmung durch vollständige Umarbeitung des Abschnittes über Anselm Folge. Für die dritte Auflage scheint er keine Veränderungen daran geplant zu haben. Neuerdings hat aber D. Harnack seine in der Rezension des Ritschlschen Werkes („Theologische Litteraturzeitung" 1883) ausgesprochene Anerkennung meiner Ausführungen zurückgenommen und im 3. Bande seiner Dogmengeschichte ebenso wie D. Loofs in seinem „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte" einen maßgebenden Einfluß der Rechtsanschauung der germanischen Völker auf die Anselmische Versöhnungslehre bestritten, beide freilich aus verschiedenem Grunde. Damit ist mir die Pflicht einer nochmaligen Prüfung meiner Auffassung auferlegt, welche aber zu keinem anderen Ergebnis geführt hat, als daß Anselm, Thomas und die römisch-katholische Kirche bis heute mit dem Satisfaktionsbegriff der germanischen Völker rechnen, daß sogar die Formel satisfactio vicaria auch in der protestantischen Theologie diesen Ursprung noch aufweist, und daß eine schwerwiegende Verirrung der nachreformatorischen Theologie mit der Nachwirkung dieser Anschauungen zusammenhängt.

Loofs will nicht dem Satisfaktionsbegriff der Germanen, sondern dem durch die kirchliche Disziplin schon seit Jahrhunderten dargebotenen Begriff des meritum die Hauptstelle zuweisen, welchen er mit Recht gegen Harnack und Ritschl nicht als disparat mit dem der satisfactio faßt, mit dem er in der Bußpraxis längst verbunden war. Harnack dagegen erkennt dem Begriff der satisfactio das Hauptgewicht zu, nur „daß die Kirche in ihren Bußordnungen längst nach dem Grundsatz aut poenitentia legitima (satisfactio congrua) aut mors aeterna verfahren ist, bevor sie germanisches Recht kennen gelernt hat". Nach Harnack hat Anselm „die Grundsätze der Bußpraxis zum Grundschema der Religion überhaupt erhoben", nach Loofs bringt er Gedanken zur

Reiſe, welche ſchon bei Gregor dem Großen vorbereitet waren, nämlich von der Sühnkraft des Verdienſtes.

Zunächſt darf ich es wohl als Erfolg meiner Unterſuchung anſehen, daß beide, Harnack ſowohl wie Loofs, den engen Zuſammenhang der Anſelmſchen Verſöhnungslehre mit der Disziplin der Kirche rückhaltlos anerkennen, — einen Zuſammenhang, der vorher außer in einer mir erſt jetzt zu Geſichte gekommenen beiläufigen Anmerkung bei Baumgarten-Cruſius gar nicht zur Sprache gebracht, um nicht zu ſagen nicht gekannt iſt. Schon dieſe Thatſache ſichert dem Anſelmſchen Verſuch ſeine große Bedeutung. Man mag über dies „Grundſchema der Religion“ denken, wie man will, — daß es ſich nicht mit dem der jüngſten Schule deckt, kann ja Anſelm nicht zum Vorwurf gemacht werden, — jedenfalls iſt bis dahin die Verſöhnung noch nie in ſo unmittelbarer Verbindung mit dem religiöſen Leben oder der „Ausübung der Religion“ angeſchaut, noch nie verſucht worden, von der wenn auch vielleicht noch ſo dürftigen und ſchlechten Wirklichkeit des religiöſen Lebens aus das Verſtändnis der Erlöſung zu gewinnen, und dies iſt es geweſen, ſchwerlich die Geſchloſſenheit und Kraft der Beweisführung, was der Schrift Anſelms ihren maßgebenden Einfluß verſchafft hat. Schon darin lag ein ungeheurer Fortſchritt, ſo daß ſelbſt die Scholaſtiſche Theologie nicht umhin konnte, mit den Anſchauungen zu rechnen, welche mit dem Chriſtentum des Volkslebens unauflöslich verwachſen waren, — nur daß die Scholaſtik ihrerſeits durch ihre Methode die Bedeutung dieſes Fortſchritts für die nächſten Jahrhunderte bis zur Reformation wieder aufgehoben. An demſelben Punkte, wenn auch formell entgegengeſetzt durch den Widerſpruch gegen die Bußpraxis der Kirche, ſetzte die Reformation ein. Doch darüber nachher.

Das ergiebt ſich leicht, wenn man den Gedankengang der Anſelmſchen Schrift aufmerkſam verfolgt, daß doch in der That nicht, wie Loofs meint, der Begriff des meritum, ſondern der der satisfactio die Entwickelung beherrſcht. Aus der Rechtsregel aut satisfactio aut poena wird die Notwendigkeit der satisfactio bewieſen, wenn nicht die poena eintreten ſoll. Weshalb es nicht im Plane Gottes liegen kann, die Strafe eintreten zu laſſen, ergiebt die von

Anſelm feſtgehaltene Anſicht Auguſtins, daß die Menſchheit den Zweck habe, die gefallenen Engel zu erſetzen. Soll nun die Strafe nicht eintreten, ſo muß die satisfactio geleiſtet werden. Es fragt ſich nur wie groß und von wem. Die Ehre — d. h. weder der moraliſche Wert noch die Wertſchätzung ſeitens anderer noch das eigene Ehrgefühl, ſondern entſprechend dem Inhalte dieſes Begriffes in dem Strafrecht der germaniſchen Völker die Stellung, die jemand im Zuſammenhange des Volkslebens einnimmt, hier alſo die Weltſtellung Gottes, die er behaupten muß, ergiebt wie überall im germaniſchen Strafrecht die Bemeſſung der zu leiſtenden Buße, indem ſich die Schwere des Vergehens nach der Perſon deſſen richtet, den es trifft, der geſchädigt iſt. Gottes Weltſtellung macht die geringſte Sünde zu einer unendlichen Schuld. Dafür kann weder ein einzelner noch die Geſammtheit Erſatz leiſten. Eine Leiſtung unendlichen Wertes kann nur hervorbringen, wer Gott iſt. Demnach muß ein Menſch ſie leiſten, weil nur der Geſchlechtsgenoſſe für den oder die Geſchlechtsgenoſſen ſatisfaktoriſch eintreten kann. Daher die Notwendigkeit der Gottmenſchheit des Erlöſers.

Soweit beherrſcht unzweifelhaft der Begriff der Satisfaktion die Erörterung. Wie kommt es, daß Anſelm nunmehr den Begriff des Verdienſtes verwendet, um die Anrechnung der Leiſtung Chriſti auf die Einzelnen zu begründen? Nicht ganz richtig iſt es, wenn Loofs daran erinnert, daß es „innerhalb der Bußlehre längſt vulgäre Anſchauung war, daß nicht pflichtmäßige Handlungen (merita im weiteren Sinne) für Sünden Satisfaktion geben, und wenn die Notwendigkeit einer Satisfaktion nicht oder nicht mehr vorliegt, ein meritum im engeren Sinne begründen". Denn in keiner einzigen der auf uns gekommenen Bußordnungen, weder der römiſchen, — wenn, wie es doch ſcheint, eine beſondere römiſche Gruppe angenommen werden darf, — noch der angelſächſiſchen, noch der fränkiſchen Gruppe findet ſich auch nur einmal der Begriff des Verdienſtes angewendet. Die Sache findet ſich einmal im poenitentiale Vaticellanum I (bei Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883, S. 242): si egerit ea, quae illi sacerdos praeceperit, peccata ei remittentur; si vero postea

ex sua voluntate jejunaverit, mercedem sibi acquirit et regnum coelorum. Daß es vulgäre Anschauung war, ist wahrscheinlich, nicht wahrscheinlich aber, daß dieselbe an den Begriff des meritum anschloß, welcher erst später ausgebildet ist; vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die Ausdrucksweise mereri, promereri veniam die Grundlage dieser Anschauung bildet. Diese der profanen Latinität fremde Verbindung aber ist im Gegensatz gegen das gebräuchliche mereri poenam, poenas gebildet und mußte fast sich bilden, als die Kirche mit ihrer Bußdisziplin auftrat, deren Zweck die reconciliatio der Gefallenen war. In diesem Falle hat die Anselmsche Verwendung des Begriffes meritum mit dieser Anschauung noch nichts zu thun. Dies ist aber auch aus einem anderen Grunde nicht wahrscheinlich. Anselm nämlich denkt noch gar nicht an eine direkte Beziehung dieses Begriffes auf die Schuld und deren Vergebung, wie bei dem der satisfactio. Er rechnet überhaupt nicht mit dem Begriff des meritum als mit einem feststehenden, aus dessen Inhalt sich bestimmte Folgerungen ergäben, sondern nachdem er entwickelt hat, daß Christo für seine Leistung, seine Gabe an Gott eine Belohnung gebühre, gebraucht er, statt wie vorher debita merces, fructus et retributio mortis suae, den Ausdruck meritum suum, also gar nicht einmal, wie Hilarius, der seiner Zeit zuerst ihn verwendete, und später die Scholastik zur Bezeichnung der vollbrachten verdienstlichen Handlung, sondern zur Bezeichnung des verdienten Gutes. Dieser Unterschied will beachtet sein. Nachdem Anselm alles Gewicht auf den Wert der Leistung Christi sowie darauf gelegt hat, daß Christus für sich nichts zu leisten und zu erwerben brauchte, lag es nahe, den Erfolg derselben unter dem Gesichtspunkte eines verdienten Gutes bezw. einer retributio anzusehen. Aber war das noch nötig? War nicht gerade damit seinem Zwecke schon Genüge geschehen, daß er den Wert der Leistung Christi als der erforderten satisfactio entsprechend dargethan und zugleich aus der Geschlechtsgenossenschaft Christi das pro nobis, pro genere Adae entwickelt hatte? Ritschl meint, der Begriff des Verdienstes diene Anselm dazu, die Frage aus der rechtlichen Be-

trachtungsweise in die sittliche überzuleiten und zugleich den Wert des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorzuheben, als es sonst möglich war. Daß dies der Erfolg ist, ist richtig, nicht richtig aber, daß es der Zweck sei. Es ist nicht richtig, daß in dem Gefühl davon, den Wert des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorheben zu müssen, der Grund liege, „daß Anselm seiner Lehre von der Genugthuung Christi eine andere Spitze aufsetzte, wodurch er selbst indirekt sie als nicht zweckmäßig bezeichnete". Im Gegenteil, die Argumentation in Betreff der satisfactio war noch gar nicht abgeschlossen. Zwei Punkte waren noch zu erledigen, und diese beiden Punkte werden jetzt erledigt. Es handelt sich nämlich gar nicht bloß darum, daß eine Satisfaktion, eine Bußzahlung genügenden Wertes beschafft wird und daß im Falle des Unvermögens ein zur Vertretung des Schuldigen Berechtigter da ist, welcher sie leisten kann und will, sondern das entscheidende ist erstlich, ob der Verletzte die Bußzahlung annehmen will, und zweitens, ob der Verpflichtete, der Schuldige sich auf diesem Wege von der Strafe zu lösen begehrt. Der Versuch einer treuga dei durch Heinrich III. und die ungemeinen Schwierigkeiten, mit welchen die Bekämpfung des Fehderechtes verbunden war, zeigen, wie lange noch der Grundsatz galt, daß es eines freien Mannes unwürdig sei, sowohl Satisfaktion — Buße — zu nehmen als sie zu geben. Der Fehdegang wurde immer noch dem Rechtsgang vorgezogen, obwohl die Vorteile des Rechtsganges schon zu Tacitus Zeiten eingesehen wurden. Die Bußbücher rechnen selbst mit der Thatsache, daß einer statt Satisfaktion zu nehmen, die vindicta für den erschlagenen Verwandten ausübt, und daß der andere nicht Satisfaktion geben will und darum in die Verbannung muß, wie Kain, — altdeutsch hieß es vogelfrei oder gehalten werden wie der Wolf im Walde. Im Falle der erlittenen vindicta ist die Pönitenz geringer; im Falle der Weigerung Satisfaktion zu geben, ist die Pönitenz und reconciliatio unmöglich. So fragt es sich zunächst: wird Gott die von Christus geleistete Satisfaktion annehmen? Daß er die Leistung Christi nicht unberücksichtigt lassen kann, ergiebt sich aus der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Da er sie

aber Christo nicht vergelten kann, welcher alles hat, was der Vater hat, so folgt das justum et necessarium, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, und damit haben dann die Sünder einen Besitz, mit welchem sie behufs Befreiung von der Strafe auftreten können. So ist der eine Punkt erledigt. Werden nun aber die Verpflichteten gewillt sein zur Satisfaktion bezw. dazu, daß ein Geschlechtsgenosse sie leistet? Anselm weiß, daß das nicht allgemein der Fall ist, — es ist aber der Fall bei seinen imitatores, quibus moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit, d. h. also nicht den Nachfolgern Christi in dem uns geläufigen Sinne, sondern den poenitentes. Damit erst ist die Beweisführung geschlossen, und es ist psychologisch durchaus richtig, wenn nun Anselm den Boso, der mit ihm die gleichen strafrechtlichen Anschauungen teilt, sagen läßt: nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quippe tantam fiduciam ex hoc concipio ut jam dicere non possim, quando gaudio exultet cor meum. Videtur enim mihi, quod nullum hominem rejiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem [1]).

Daß es sich mit der anscheinenden Einführung des neuen Begriffes meritum so verhält, wird für den des Strafrechtes der Germanen einigermaßen Kundigen nicht zweifelhaft sein. Aber auch dem Nichtkundigen muß, wie ich meine, diese einfache Lösung des an diesem Punkte anscheinend abgerissenen Gedankenganges einleuchten. Es ist in der That eine durch und durch streng

---

1) Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß Anselm mit den in den Bußbüchern vertretenen Anschauungen rechnet, so wäre er hier gegeben. Der Ausdruck imitatores für die poenitentes ist schon früh gebräuchlich, vgl. Poenit. Cummean. de modis poenit. s. fin. (Wasserschleben S. 464): legitur quia Christus jejunavit, qui nullum peccatum commisit; similiter et apostoli post donum spiritus sancti. Igitur eorum nos debemus imitatores esse, cujus volumus esse participes regni coelestis. Nur erhellt sowohl aus der Deutung der Disziplin (moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit) wie insbesondere aus der Zufügung des sub hoc nomine accedere ad Deum, wie hoch Anselm über seiner Zeit steht. –

geschlossene Beweisführung, zwingend für den, dem ihre Prämissen feststehen. Es wäre ja auch bei dem, was wir sonst von Anselm wissen, im höchsten Maße auffallend, wenn er einem bis dahin streng durchgeführten Gedankengange auf einmal eine andere Wendung gegeben hätte in dem Gefühl, auf dem eingeschlagenen Wege einen befriedigenden Abschluß nicht erreichen zu können.

Wenn es sich dann aber so verhält, daß der Begriff des Verdienstes im Sinne des verdienten Gutes nur eine Hilfslinie ist, um das eingeschlagene Beweisverfahren bis zu Ende durchzuführen und in folgerichtiger Durchführung auch die letzten Fragen zu erledigen, die noch erledigt werden mußten, so ergiebt sich, daß nicht, wie Loofs meint, das meritum, sondern thatsächlich der Satisfaktionsbegriff die Hauptstelle einnimmt.

Während nun Loofs zugiebt, daß der Satisfaktionsbegriff dem germanischen Strafrecht entstamme, lehnt im Gegenteil Harnack diesen Ursprung ab. S. 6 des dritten Bandes seiner Dogmengeschichte bemerkt er mit Bezug auf meine Abhandlung: „auch die Einflüsse des Germanischen auf die Gestaltung einiger mittelalterlicher Theologumena, die man in neuester Zeit hat nachweisen wollen, sind mindestens zweifelhaft". S. 343 giebt er zu, daß die Übereinstimmung der Grundthese aut satisfactio aut poena mit germanischen Rechtsanschauungen zwar leicht nachweisbar sei; „allein auch das römische Recht kennt bei Privatbeleidigungen dieses Dilemma, und darüber kann kein Zweifel sein, daß die Kirche in ihren Bußordnungen längst nach diesem Grundsatz aut poenitentia legitima (satisfactio congrua) aut mors aeterna verfahren ist, bevor sie germanisches Recht kannte". Ob Harnack seiner Bezweiflung des germanischen Satisfaktionsbegriffes bei Anselm Folge gegeben hätte, wenn ihm das Gefüge der anselmischen Schrift klar geworden wäre, ist mir zweifelhaft. Das Verständnis des anselmischen Begriffs des honor Dei ist ihm vollständig verschlossen geblieben. Er bezeichnet als das Schlimmste an Anselms Theorie den „mythologischen Begriff Gottes als des mächtigen Privatmannes, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgiebt, als bis er irgendein mindestens gleichgroßes Äquivalent erhalten hat, und den schrecklichen Gedanken, daß Gott

das gräßliche Vorrecht vor den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stets eine Bezahlung brauche". Abgesehen davon, daß es dem Verständnis einer geschichtlichen Erscheinung nicht förderlich ist, sie nach dem Maßstabe einer fertigen anderen, etwa der neuesten Theorie zu messen, — wie sich dies z. B. auch bei der Auffassung des Begriffes imitatores Christi bei Harnack zeigt — so liegt es auf der Hand, daß gerade an diesem Punkte ein folgenschweres Mißverständnis seitens Harnacks vorliegt. Nicht bloß betrifft dies den Begriff der Ehre Gottes, sondern die Vorstellung Gottes als des „beleidigten Privatmannes". Gewiß liegt hier ein Mangel vor, den nachher Thomas von Aquino zu überwinden versucht hat, merkwürdigerweise aber ohne diese Vorstellung von Gott zu bestreiten und ohne die satisfactio aufzugeben. Aber erstlich liegt es Anselm vollständig fern, das Verhältnis Gottes zur Welt in das Verhältnis zweier Privatleute zueinander aufgehen zu lassen. Eine Vergleichung mit den Ausführungen des Thomas (s. u.) verbreitet darüber überraschendes Licht. Nach Thomas kann Gott vergeben, weil er das Vorrecht des Privatmannes teilt, nach Anselm nicht ohne satisfactio, weil er die Weltordnung zu wahren hat. Nur das Wesen der Schuld, nicht das Verhältnis Gottes zur Welt betrachtet er, wie wir sagen würden, unter privatrechtlichem Gesichtspunkte. Zweitens aber muß doch gefragt werden, ob Anselm anders konnte, wenn die ganze kirchliche Disziplin das Schuldverhältnis des Menschen zu Gott unter diesem Gesichtspunkte regelte? Wenn die Ordnung der Buße noch die altkirchlichen Anschauungen vertreten hätte, so wäre vielleicht seine Auffassung eine andere gewesen. Seit aber die strafrechtlichen Anschauungen der Germanen die Disziplin beherrschten und den Begriff der satisfactio umgebildet hatten, war dies kaum möglich. Mit diesen Anschauungen gebrochen hat erst Luther.

Nun leugnet Harnack freilich gerade diesen spezifisch germanischen Inhalt des Begriffs, d. h. er leugnet den Unterschied des in der kirchlichen Disziplin zu Anselms Zeit gebrauchten Begriffes satisfactio von dem der alten römischen Kirche. Ich habe in der Abhandlung über die Wurzeln der anselmischen Versöhnungslehre den Unterschied des

römiſch-rechtlichen Begriffs der satisfactio in der Anwendung auf das Leiden Chriſti bei Hilarius und Ambroſius und des Begriffs der satisfactio bei Anſelm nachgewieſen. Dort beſagt er, daß das göttliche Strafurteil über die Sünder in dem Tode Chriſti ſeine Vollziehung gefunden habe, hier das gerade Gegenteil. Weiter habe ich nachgewieſen, daß der Sprachgebrauch der lateiniſchen Väter von der durch die auferlegten poenitentiae zu leiſtenden satisfactio an die römiſch-rechtliche Bedeutung des Wortes anſchließt und nur der ſpäteren Umprägung des Begriffes vorarbeitet, daß aber der Unterſchied bleibt. Wenn nun Harnack dagegen behauptet: „auch das römiſche Recht kennt bei Privatbeleidigungen dieſes Dilemma", nämlich aut satisfactio aut poena, und von da aus dem altkirchlichen Grundſatz aut poenitentia legitima (satisfactio congrua) aut mors aeterna denſelben Inhalt giebt, wie dem Anſelmſchen Dilemma, ſo liegt ihm um ſo mehr die Beweislaſt ob, als er gewiß nicht gewillt iſt, ſich auf Grund ſeiner Glaubwürdigkeit des Beweiſes ſeiner Behauptungen für überhoben zu achten. Handelt es ſich doch hier um eine bisher unbezweifelte geſchichtliche Thatſache, nämlich um die Thatſache des römiſch-rechtlichen Sprachgebrauchs, der auch der Dogmenhiſtoriker ſich zu fügen hat, welcher verſuchen muß, den Übergang von der einen Anſchauung zu der anderen zu verſtehen und die Mittelglieder zu finden, durch welche in der Begriffsgeſchichte die Wendung der Begriffe verſtändlich wird. Ein Machtſpruch erklärt nichts und iſt auch den Autoritäten nicht geſtattet.

Es muß zunächſt dem gegenüber betont werden, daß mit wenigen nachher zur Sprache kommenden Ausnahmen in keinem einzigen der angelſächſiſchen und fränkiſchen Bußbücher der Begriff satisfactio ſich anders als von der Bußzahlung, dem ſogen. Wergelde findet. Es wird ausdrücklich unterſchieden zwiſchen den Poenitenzen und der Satisfaktion. Die Satisfaktion tritt nur ein bei den Vergehen gegen Leib, Leben und Gut anderer, nicht bei den ſonſt behandelten Sünden, meiſt Unzuchtsſünden. Sie ſchließt auch die Poenitenzen nicht aus. Aber die poenitentia wird geringer, wenn die Buße gezahlt wird. So heißt es in dem poenitentiale Theodori Cantuariensis I, 4, 1: si quis pro ultione

propinqui hominem occiderit, peniteat sicut homicida VII vel X annos. Si tamen reddere vult propinquis pecuniam aestimationis, levior erit poenitentia i. e. dimidio spatio, und in dem poenitentiale Bedae 3, 9: qui per rixam ictu debilem vel deformem hominem reddidit, impensus in medicum et maculae pretium et opus ejus donec sanetur restituat et dimidio anno poeniteat. Si vero non habet unde restituat haec, anno integro. Dagegen ſchließt die Verſagung der satisfactio ſeitens des Schuldigen die Zulaſſung zur poenitentia ſowie die Möglichkeit, die satisfactio durch poenitentia zu erſetzen, vollſtändig aus, vgl. z. B. das poenitentiale Columbani II, 1: si autem non satisfecerit parentibus illius, nunquam recipiatur in patriam, sed more Cain vagus et profugus sit super terram. Überall, wo nicht die Sache durch pecunia astimationis, maculae pretium, componere oder ähnlich ausgedrückt wird, wird in den canones de homicidio die Bezeichnung satisfactio verwendet, hie und da auch einmal werigild. Satisfacere bedeutet ſtets die Bußzahlung leiſten, wie componere, Can. Wallici 67: si quis litem intercederit et a mendace feritus fuerit, secundum plagam legibus se noverit componendum. Quodsi verace fuerit feritus, mediam a verace et mediam a mendace compositionem jubemus accipere, welche an den Biſchof bezw. die Kirche zu zahlen war. Es iſt für eine beſtimmte Gruppe der Bußbücher, welche mehr oder weniger im Gegenſatz ſtehen gegen andere in Gebrauch befindliche und ihnen gegenüber die römiſche Ordnung vertreten oder aufrecht erhalten wollen, charakteriſtiſch, daß in ihnen weder überhaupt der Ausdruck satisfactio ſich findet, noch daß bei Mord und Verletzung von einer restitutio die Rede iſt. Dies iſt ſogar ein wichtiges Moment für die Beſtimmung wenn nicht der Zeit, doch des Ortes der Abfaſſung, wenn nicht wie bei der Sammlung Halitgars von Cambrai der Zweck der Oppoſition maßgebend geweſen iſt. Daß dieſer Begriff von satisfactio der deutſch-rechtliche iſt und zum römiſch-rechtlichen ſich gegenſätzlich verhält, wird auch Harnack nicht leugnen. Nur wird damit allerdings noch nicht bewieſen, daß die geſammte kirchliche Bußpraxis unter der

Herrſchaft der damit ausgedrückten Anſchauung ſtand, oder daß die Poenitenzen ſelbſt als Bußleiſtungen im Sinne der germaniſchen Völker aufgefaßt wurden. Dies iſt aber auch nicht die Sachlage. Vielmehr wurden die Poenitenzen von der Kirche prinzipiell noch immer als Strafen aufgefaßt, wie in der alten Kirche. Die auferlegte poenitentia war Strafe ſo gut wie die poena, und darum nach römiſchem Begriffe satisfactio wie dieſe. Die poenitentia iſt, kann man nach einem Ausdruck des Hilarius ſagen, die poena voluntarie suscepta und darum ſo gut satisfactio wie dieſe; vgl. Hil. Pict. in psalm. 53, 12: passio suscepta voluntarie est officio ipsa satisfactura poenali vom Leiden Chriſti. Für dieſen Strafcharakter der poenitentia und der durch ſie zu leiſtenden satisfactio iſt ein vollgültiger Zeuge Auguſtin, welcher serm. 351, 7 ſagt (ſ. bei Münſcher, Lehrb. der chriſtl. Dogmengeſchichte, 1, 444): tertia actio est poenitentiae quae pro illis peccatis subeunda est quae legis decalogus continet . . . In hac poenitentia majorem quisque in se severitatem debet exercere, ut a se ipso judicatus non judicetur a domino . . . Atque constituto in corde judicio, adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor. Inde quidem sanguis animi confitentis per lacrimas profluat. Postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis domini ut qui separari a regno coelorum timet per ultimam sententiam summi judicis, per ecclesiasticam disciplinam a sacramento coelestis panis interim separetur. Ep. 153, 6 ſagt er: nihil aliud agit quem veraciter poenitet, nisi ut id quod mali fecerit impunitum esse non sinat. In der poenitentia kommt der Sünder durch Selbſtgericht dem ewigen Gerichte zuvor, und die freiwillige Übernahme der zeitweiligen Scheidung vom Tiſche des Herrn beugt der ewigen Scheidung vom Reiche Gottes durch den letzten Richterſpruch vor. Darum gehört zur poenitentia, was zur poena nicht gehört, das eigene Bekenntnis, durch welches man ſelbſt die Stelle des Anklägers und Richters übernimmt, und die freiwillige Unterwerfung unter den mit der Macht zu binden und zu löſen ausgeſtatteten Prieſter, von welchem

er satisfactionis suae modum empfängt, denn nemini dedit laxamentum peccandi, quamvis miserando deleat jam facta peccata, si non satisfactio congrua negligatur (cf. Cypr. de laps. p. 192: poenitentia crimine minor non sit), dies gegen die Meinung, daß infanda illa crimina, qualia qui agunt regnum dei non possidebunt, quotidie perpetranda et eleemosynis quotidie redimenda ſeien. Mit dieſer Wertung des Bekenntniſſes als Selbſtanklage und Selbſtgericht hängt es zuſammen, daß de quotidianis brevibus levibusque peccatis, sine quibus haec vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisfacit, nicht, als wenn hier satisfacere den Gedanken an Strafe ausſchlöſſe, ſondern weil im Gegenſatz gegen die Leichtfertigen quotidianam quodammodo agere poenitentiam non cessamus. Harnack überſieht demnach vollſtändig den ſpringenden Punkt in der altkirchlichen Ordnung der poenitentia, wenn er die Forderung der poenitentia legitima als satisfactio congrua behufs Abwendung der ewigen Strafe dem Anſelmſchen Dilemma aut satisfactio aut poena gleichſtellt. Denn dieſe satisfactio congrua iſt ebenſo gut Strafe, wie die mors aeterna, nur daß temporali afflictatione, wie Tertullian übereinſtimmend mit Auguſtin ſagt (de poenit. 9), aeterna supplicia expunguntur. Denn in quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet. Harnack hätte von ſeinem Mißverſtändnis ſchon durch die Erinnerung an 1 Kor. 11, 32 abgehalten werden können. Der einzige ſcheinbare Grund, den Harnack für ſeine Auffaſſung von der satisfactio als die Vorſtellung der poena ausſchließend und für ſeine Behauptung, daß ſchon das römiſche Recht das Anſelmſche Dilemma kenne, anführen könnte, wäre der, daß satisfactio im nicht forenſiſchen Sprachgebrauch auch in der Bedeutung Entſchuldigung, Rechtfertigung, Abbitte vorkommt. Daß aber der kirchliche Sprachgebrauch inbetreff der Bußdisziplin hieran nicht anſchließt, iſt ſchon aus dem über die quotidiana oratio Geſagten erſichtlich, und doch hätte es hier am nächſten gelegen, den Gegenſatz zwiſchen satisfactio und poena geltend zu machen.

Wenn nun aber die altkirchliche satisfactio durchaus noch die römiſch-rechtliche Vorſtellung einer poena enthält, ſo fragt es ſich,

wie sich der Übergang in die entgegengesetzte Bedeutung: Befreiung von der poena durch Wiedergutmachung, Restitution, vollzogen hat. Diese Frage ist um so notwendiger, als in dem mittelalterlichen kirchlichen Sprachgebrauch von satisfacere, satisfactio dieser Gegensatz unzweideutig vorliegt und dennoch sich nirgend ein Bewußtsein davon ausgesprochen findet, daß man sich damit in Gegensatz zur altkirchlichen Auffassung der poenitentia befinde. Man glaubt, namentlich in der Zeit der Scholastik, sich durchaus auf der Linie der alten Bußdisziplin zu bewegen.

Freilich ganz unbemerkt hat sich die Wandlung nicht vollzogen. Zunächst war es die Öffentlichkeit der Buße und der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft, der man sich widersetzte. Der Verfasser des poen. Theodori sagt: reconciliatio in hac provincia publica statuta non est, quia et publica poenitentia non est. Gerade dies aber hing mit dem Satisfaktionsbegriff der Germanen zusammen. Ihr Strafrecht war Privatrecht. Die Angehörigen der germanischen Stämme waren gewohnt, ihre Verfehlungen unter sich abzumachen, entweder durch Rache, vindicta, oder durch Bußzahlung, satisfactio, Erlegung des pretium secundum plagam et honorem. Darum war es für die Kirche außerordentlich schwer, ihre Forderung einer publica poenitentia, einer voluntarie suscepta poena durchzusetzen, und sie vermochte dies nur, indem sie die von Gregor dem Großen für die Mission in Britannien gegebene Weisung auch auf die Bußdisziplin ausdehnte und sich der germanischen Sitte und Rechtsanschauung anbequemte, — ein Verhalten, welches von den verhängnisvollsten Folgen gewesen ist, indem dadurch die poenitentia zum opus satisfactionis und die satisfactio zur Erkaufung des Ablasses geworden ist, — dies der verhängnisvolle Einfluß der germanischen Völker auf die Kirche des Mittelalters, den man anerkennen muß, mag man nun von einer germanischen Kirche reden wollen oder nicht, wie Harnack. Jedenfalls hat der Satisfaktionsbegriff der germanischen Völker die Bußdisziplin und damit das ganze kirchliche Leben des Mittelalters Gestalt gebend beeinflußt und die religiösen Anschauungen beherrscht, so daß die Kirchengeschichte des sogenannten Mittelalters nicht bloß darzustellen

hat, was die Kirche aus den Germanen gemacht hat, sondern vielmehr noch, was die Germanen aus der Kirche gemacht haben.

Es ist auch von katholischen Forschern wie Hefele, Schmitz u. a. anerkannt, daß die für die Bußdisziplin der mittelalterlichen Kirche charakteristischen „Redemtionen", d. h. „die Gleichwertung von Ersatzwerken mit den kanonischen Bußwerken" (Schmitz a. a. O., S. 145) dem Rechtsleben der germanischen Völker entstammen. Diesen Redemtionen, deren Ausdehnung schließlich das Verderben der mittelalterlichen Kirche vollendete, hat die Kirche anfänglich widerstanden, bis sie sich allmählich, ohne sich des damit vollzogenen Bruchs mit ihrer Vergangenheit bewußt zu werden, denselben fügte. Diese Redemtionen aber beruhen eben auf der Anschauung, daß das Erleiden der Strafe ersetzt werden könne durch Leistungen, daß die Strafe abgekauft werden könne; daher der Ausdruck in dem poen. Pseudo-Bedae und dem poen. Pseudo-Romanum: quotiescunque dederis consilium peccanti, simulque da illi poenitentiam statim quantum debeat jejunare et redimere peccata sua (bei Wasserschleben S. 251. 361), entsprechend dem redimere culpam der besseren Latinität = eine Schuld ausgleichen, berichtigen, bereinigen. Daß der Kirche das Bewußtsein dieses Gegensatzes zu ihrer bisherigen Disziplin abhanden kommen konnte, lag zunächst in dem Verhältnis der poenitentia zur poena begründet, sodann in der Art und Weise, wie die Wirkung der poenitentia sprachgebräuchlich zum Ausdruck gebracht wurde, vgl. oben S. 329 den gleichen Ausdruck bei Augustin.

In der alten Bußdisziplin trat die poenitentia temporalis an die Stelle der poena aeterna, ohne daß sie darum, wie oben nachgewiesen, aufhörte, Strafe zu sein. Damit aber war eine eigentümliche Thatsache gegeben, die ebenfalls schon berührt ist und die einen eigentümlichen Ausdruck schuf. Bisher kannte man nur poenam mereri. Jetzt konnte man durch die voluntarie suscepta poena, die poenitentia, sich venia erwerben, veniam mereri, eine Anschauung, die bisher dem Rechtsbewußtsein völlig fremd war, denn die poena schloß die venia aus. Indem die poenitentia den Zweck der Satisfaktion behielt, aber nur behufs Abwendung der drohenden poena des göttlichen Gerichts, redete

man von einer satisfactio poenitentiae im Unterſchiede von der mit der Strafe identiſchen satisfactio, und gebrauchte satisfacere zwar noch ſynonym, aber nicht mehr identiſch mit puniri, indem man darunter die Übernahme der poenitentia verſtand, wie z. B. Cyprian, de laps., p. 191: ecce pejora adhuc peccandi vulnera, ecce majora delicta: peccasse nec satisfacere.... Qui poenitentiam criminis tollunt, satisfactionis viam claudunt. Eine Strafe tritt an die Stelle der anderen und mit satisfactio verbindet ſich die Vorſtellung einer an die Stelle der ewigen Strafen tretenden anderen Strafe, alſo einer ſachlich ſtellvertretenden Strafe, wenngleich dieſe Vorſtellung noch keinen angemeſſenen Ausdruck findet. Man kann satisfactio darum noch immer nicht mit „Straferſatz“ überſetzen, höchſtens durch „Erſatzſtrafe“. Die Vorſtellung der Strafe war nicht aufgegeben; ſie wurde aber ſofort bedenklich abgeſchwächt durch das mereri veniam, welches den merita obedientiae nur zu nahe an die Seite trat, vgl. Aug. serm. 351, 7: in aeternum sejungetur ab aeternis sanctis quisquis hoc tempore per merita obedientiae et per satisfactionem poenitentiae non sibi providit locum in corpore sacerdotis. Je geläufiger die Anſchauung wurde, welche an dem terminus technicus einer actio poenitentiae, poenitentiam agere einen Halt fand, und je größern Wert für die Erlangung der venia man zugleich der Fürbitte der Märtyrer beilegte, welche die Minderung der Poenitenzzeit bewirkte, deſto mehr trat die poenitentia unter den Geſichtspunkt einer abtragbaren Schuld, vgl. Cypr. de laps., p. 192: poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere deus, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes ... Qui sic Deo satisfecerit ... nec jam solam dei veniam merebitur, sed et coronam. Die satisfactio wird zur Abtragung einer Schuld, nicht mehr Sühnung einer Verſchuldung, wenn auch noch nicht Büßung derſelben im Sinne der germaniſchen Völker. Den meritis obedientiae tritt — faſt könnte man ſagen gleichberechtigt, wenn auch nicht gleichwertig das mereri veniam, jejuniis promereri deum zur Seite, offenbar unter Nachwirkung der heidniſchen

Opfervorstellung, daß die Gottheit gewonnen werden müsse. So wurde satisfactio zum terminus techn. für die Ableistung der poenitentia und bekam dadurch den Sinn einer Genugthuung, welche von dem Gerichte Gottes, der ewigen Strafe befreit. Das war noch nicht die germanische satisfactio als Gegenteil der Strafe, aber bahnte ihr den Weg, — wie denn bis heute noch im Sprachgebrauch und in der Anschauung der römischen Kirche satisfacere beides bezeichnet, die zeitlichen und kirchlichen Strafen auf sich nehmen und die opera satisfactionis, Ersatzleistungen vollziehen. Die eigentümliche Thatsache, daß die Erlösung durch Christus uns von der ewigen Strafe befreit hat und daß im Zusammenhange damit nun die Kirche Einrichtungen trifft, damit die Erlösten nicht wiederum der ewigen Strafe verfallen, bringt diese Veränderung in den Anschauungen von der satisfactio hervor. Der Entwickelungsgang ist dieser: 1) satisfactio = poena; 2) satisfactio = poenitentia = Ersatzstrafe; 3) satisfactio im Gegensatz zu poena, Bußzahlung, Bußleistung, welche Strafflosigkeit sichert. Daß die poenitentia als Strafe und darum als satisfactio gefaßt wurde, war ein Fehler und gab schon Zeugnis von einer Verirrung des religiösen Lebens. Geschah dies aber, so war der folgende Schritt der Umdeutung des Begriffes um so unvermeidlicher, als ja schon die satisfactio Christi vorlag, welche uns von der Strafe befreit. Um so mehr ist es anzuerkennen, daß wenigstens der offiziellen Kirche der dritte Schritt, das Eingehen auf die Anschauungen der Germanen nicht leicht geworden ist.

Erleichtert wurde freilich das Eindringen der letzteren durch die alte Anweisung an die Priester, personam, statum et conditionem poenitentis in Betracht zu ziehen und so z. B. den zu längerem Fasten Unfähigen dafür Gebete und Almosen aufzuerlegen, — eine Möglichkeit, welche durch die Auffassung von der Sühnkraft der Almosen nahe gelegt war. Allein immerhin ist diese in älterer Zeit schon sich findende Umwandlung einer Poenitenzleistung in eine andere noch verschieden von den in den angelsächsischen und fränkischen Bußbüchern sich findenden Redemtionen. Ursprünglich dem Ermessen des entscheidenden Priesters und seiner

Kenntnis von persona, status und conditio poenitentis, also seinem seelsorgerischen Ermessen anheimgegeben, wird daraus ein Recht der Verpflichteten, und die Poenitentialbücher geben ganz bestimmte Sätze für die Umwandelung an. So hat das poenitentiale Bedae einen Abschnitt de dando consilio, daß ein Fasttag in das Gebet von 50 Psalmen mit Kniebeugung oder von 80 ohne Kniebeugung verwandelt werden könne, vel unus denarius pro die; quando vero annum unum in pane et aqua poenitere debet, donet in eleemosyna solidos viginti sex. Das poenitentiale Egberti hat einen Abschnitt de pretio anni vel diei. Im poenitentiale Vaticellanum primum c. 105 wird unterschieden zwischen einer Umwandelung der Fasten in Psalmgebete cum venia und sine venia; cum venia gelten 200 Psalmen so viel wie ein Monat in pace et aqua, sine venia dagegen 1600; die Umwandelung hängt also nicht einmal von der Genehmigung des Priesters ab. Potentes homines können pro culpis criminalibus sich nach dem Beispiel des Zachäus richten. Am Schlusse der Einleitung dieses Bußbuches werden die Geldsätze für einen Reichen, einen Armen und einen sehr Armen bestimmt; das Geld aber soll verwendet werden zur Loskaufung Gefangener oder für einen heiligen Altar oder für christliche Arme. Das dictum Bonifatii bestimmt am Schlusse: cantatio unius missae pro XII dies redimere, X missae IV menses, XX missae novem menses, XXX missae duodecim menses possunt redimere. Diese Umwandlungen gehören nicht erst einer späteren Zeit an, sondern finden sich schon verhältnismäßig früh zugelassen, nur daß man sie anfänglich auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken suchte. Es blieb aber nicht einmal dabei, sondern es fand sogar Stellvertretung durch Andere statt, poenit. Cummeani, de modis poenitentiae: qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum, qui pro illo hoc impleat et de suo pretio aut labore hoc redimat, id per unum quemque diem de pretio valente denario in pauperibus eroget. Vergeblich war es, daß das poenitentiale Vaticellanum, Merseburgense, Vindobonense u. a. dies in den stärksten Ausdrücken verboten und daß eine Reihe von Synoden sich da-

gegen aussprachen, nachdem die Sache durch andere Synoden gebilligt war. Gerade der starke Ausdruck der betreffenden Bußbücher, welcher nicht den eigentlich Schuldigen, sondern den stellvertretenden justus trifft: qui aliena peccata in se suscepit non est dignus nominari Christianus, zeigt, daß die Kirche sich nicht die Macht zutraute, diesen Verfall zu hindern. Denn offenbar wagt sie nicht gegen die potentes, die Zahlungsfähigen vorzugehen, sondern sucht auf dem Umwege der Bestrafung der Armen, welche für Lohn sich zur Stellvertretung willig finden lassen, etwas auszurichten. Freilich vergeblich; die Zuwendung der Geldzahlung an die Kirche zur Stiftung eines Altars, einer Messe u. s. w. erwies sich als der einzige Ausweg. Auf diesem Wege ist der Ablaß entstanden, — die vollzogene Einigung der Kirche mit den Gewohnheiten der germanischen Stämme.

Das war die Wandlung, welche mit der Gestaltung sowohl wie mit der Auffassung der kirchlichen Disziplin vorging: aus der satisfactio, welche poena voluntarie suscepta war, der Ersatzstrafe wurde schließlich das Gegenteil der poena, der Straferlaß, m. a. W. an die Stelle des römisch-rechtlichen Begriffs trat durch Vermittelung des kirchlich-disziplinarischen Begriffs der deutsch-rechtliche Begriff. Wie stark die Wandlung war, die mit dem Begriffe vorgegangen, kennzeichnet am besten die Thatsache, daß satisfactio sogar von der Wiederzulassung des Poenitenten zur Gemeinschaft des Altars, also von der ihm widerfahrenden Restitution steht, genau wie sonst von der Buße, welche nicht denjenigen in besseren Stand setzt, der die Unthat begangen, sondern an dem sie begangen ist, dem die Buße gezahlt wird. In dem schon mehrfach angeführten poen. Pseudo-Romanum, welches nach Wasserschleben dem 7., höchstens der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehört, heißt es in der Anweisung quomodo poenitentes sint suscipiendi, judicandi sive reconciliandi, nachdem die aufzuerlegenden Bußen besprochen sind und nun die Wiederaufnahme, die reconciliatio geordnet wird: si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit praesens, suscipiat diaconus poenitentem ad satisfactionem vel sanctam communionem. Hier bezeichnet die satisfactio poeni-

tentis nicht seine Leistung, sondern seine Wiedereinsetzung in einen besseren Stand, in den Stand der Abendmahlsgemeinschaft. Dies wäre ganz unmöglich gewesen, wenn das Wort noch seine alte Bedeutung gehabt hätte. Nur aus dem neuen Begriff der Buße als der Besserung des Geschädigten erklärt sich diese Ausdrucksweise.

Es steht freilich nicht so, als wäre der ursprüngliche Begriff von satisfactio vollständig verloren gegangen. Die Poenitenzen selbst, soweit sie nicht ersetzt oder, wie wir vielleicht sagen würden, abgelöst wurden, behielten den Charakter der Strafe und wurden nach wie vor als satisfactiones in diesem Sinne bezeichnet. In einem der spätesten Bußbücher, dem vielleicht dem 14. Jahrhundert angehörigen poenit. Civitatense findet sich satisfactio in beiden Bedeutungen nebeneinander. C. 147 enthält eine Anweisung an den Priester, dem Konfitenten die poenitentia juris et canonum mitzuteilen, wonach auf jede Todsünde eine siebenjährige Poenitenz stehe. Sed quia in hac vita non potest ipsam peragere, debet sibi ad minus unum Pater noster in omni die dare, vel concedat sibi indulgentias, elemosynas et orationes omnium christianorum et passionem domini nostri Jesu Christi et sanctorum martyrum et merita omnium sanctorum et indulgentias ecclesiae et quicquid boni fecerit et mali patienter sustinuerit, etiam dicat sibi: Concedo tibi omnia ista et omnes remissiones et orationes et peregrinationes et quaecunque alia bona militantis ecclesiae, quae tibi cedant in satisfactionem hujus poenitentiae per me tibi injunctae et in remissionem peccatorum tuorum, etiamsi ista via confessor non incederit. Dagegen am Schlusse des Ganzen C. 150 bei dem Verbot, einen fremden Konfessionarius aufzusuchen heißt es: licet absolutus a peccatis non tamen est absolutus a debito poenitentiae et satisfactionis, quia necessarie omne, quod hic vel in purgatorio satisfaciat, sicut dicit Januensis in legenda mortuorum: aut poenitentia data per confessorem est aequalis peccato, aut major aut minor. Si est aequalis, tunc unum per aliud redimitur; si vero major sit, tunc aliud, quod plus facit, cadit sibi ad majorem gloriam; si vero minor est, secundum Augustinum Deus non dimittit peccata, aut non homo ipsum

punit aut Deus, ideo restat quod puniatur in purgatorio. (Wasserschleben S. 704 f.) Also sowohl die Poenitenzen, welche den Charakter der Strafe tragen, als die Ersatzleistungen für dieselben, welche je nach Umständen nichts weniger sind als Strafen, werden beide als satisfactiones bezeichnet, denn beide treten an die Stelle der ewigen Strafe, und diese sachliche Stellvertretung der Strafe ist der wesentliche Inhalt des Begriffs, der es möglich macht, ihn, wie noch heute in der Disziplin der römisch-katholischen Kirche nach beiden Seiten hin zu verwenden.

So könnte nun allerdings das Dilemma, von welchem Anselm ausgeht: aut satisfactio aut poena an und für sich betrachtet sowohl die satisfactio im altkirchlichen Sinne = stellvertretende Strafe, als im späteren mittelalterlichen Sinne = Ersatz der Strafe durch eine Bußzahlung, eine Leistung bezeichnen. Immerhin würde ersteres eine gewisse Schwierigkeit behalten, da der altkirchliche Strafersatz doch nur in dem Selbstvollzug der Strafe besteht und der Strafcharakter der poenitentia der Vorstellung so sehr anhaftet, daß zwar der Satz aut poenitentia aut poena denkbar wäre, der Satz aber aut satisfactio aut poena nur wie der Versuch eines geistreich sein sollenden Wortspiels klingen würde. Wie Anselm den Satz gemeint hat, ob er besagen soll: „entweder Ersatzstrafe oder Strafe", oder ob er besagen soll: „entweder Schadenersatz oder Strafe, Buße oder Strafe", kann nur von ihm selbst erfahren werden. Wahrscheinlich ist von vornherein das letztere. Da er nun mit größter Sorgfalt darauf bedacht ist, vom Sterben Christi den Charakter des Leidens auszuschließen und es als wertvolle Leistung darzustellen, welche groß genug ist, um der Ehre Gottes als Buße zu dienen, und da weiter alle übrigen Momente der germanischen satisfactio zusammentreffen, so bestätigt sich dadurch, was von vornherein wahrscheinlich war, daß wir es in dem Satze aut satisfactio aut poena mit einem für Anselms Zeit außer allem Zweifel stehenden Postulat, mit der Rechtsregel der germanischen Völker zu thun haben: Bußleistung d. i. Besserung des Geschädigten, oder Strafe.

Zweifellos wird dieses Verständnis der Anselmschen Schrift,

wenn man sie nun nicht bloß im Zusammenhange der voraufgegangenen Geschichte der Bußdisziplin und des Satisfaktionsbegriffs betrachtet, sondern ihre Einwirkung auf die weitere kirchliche Lehrentwickelung ins Auge faßt. Gerade diese weist unzweideutig den germanischen Satisfaktionsbegriff auf.

Daß vor Anselm nie versucht worden ist, das Erlösungswerk in dieser Weise zu begreifen, ist unbestreitbar. Auch Loofs, welcher an das promereri veniam durch die Intercession der Heiligen und Christi kraft seines sündlosen Lebens bei Gregor d. Gr. anknüpfen läßt, wird es nicht entgangen sein, daß die Anwendung des Begriffs satisfactio auf das Todesleiden Christi bei Hilarius und Ambrosius aus einem Anselm entgegengesetzten Gesichtspunkte erfolgt und sich in den Satz zusammenfassen läßt: aut nostra aut Christi satisfactio s. poena, passio, quae officio poenali sufficit. Außerdem aber steht diese Ausdrucksweise des Hilarius und Ambrosius so allein, daß in den Sentenzen des Petrus Lombardus sich der Begriff der satisfactio in Anwendung auf das Leiden Christi gar nicht findet. Bis Anselm war es nicht gebräuchlich, das Leiden Christi unter dem Gesichtspunkte der Satisfaktion, weder im römisch-rechtlichen noch im deutsch-rechtlichen Sinne zu betrachten. Von Anselm ab dagegen bis auf den heutigen Tag wird in der römisch-katholischen Kirchenlehre das Werk Christi vorwiegend als satisfaktorisch im Sinne der opera satisfactoria, seine obedientia usque od mortem wesentlich als obedientia activa gewertet.

Maßgebend für die Dogmatik der römischen Kirche ist bekanntlich Thomas von Aquin. In zwei bezw. drei Punkten entfernt derselbe sich allerdings von Anselm. Er erkennt keine göttliche Notwendigkeit an, die Erlösung auf die geschehene Weise zu beschaffen. Jeder Privatmann kann eine ihm angethane Beleidigung ohne Satisfaktion vergeben und handelt dabei nicht ungerecht. Nur der Richter, vor den die Sache gebracht wird, kann keine Schuld ohne Strafe lassen; denn der Geschädigte ist s. z. s. sein superior, dem er unrecht thun würde damit, sei es nun irgendein alius, oder respublica oder princeps superior, Gott aber kann es, denn er hat niemanden über sich, sondern ist selbst supremum et

commune bonum totius universi, und thut niemandem unrecht, wenn er das gegen ihn selbst begangene Unrecht vergiebt. Nicht eine necessitas, sondern nur convenientia ist es, daß die Sünde durch das Leiden Christi weggeschafft wird. Schon die Gründe aber, welche er für das convenientius des Todes Christi anführt, sind kennzeichnend für die gleiche Auffassung des Satisfaktionswertes: Erstens damit die Größe der Liebe Gottes erkennbar und der Mensch zur Gottesliebe erweckt werde, worin die Vollendung des menschlichen Heiles besteht. Zweitens um uns ein Beispiel all der Tugenden zu geben, welche zum menschlichen Heile erforderlich sind; drittens um uns nicht bloß von der Sünde zu befreien, sondern auch die rechtfertigende Gnade und die gloria beatitudinis zu erwerben. Viertens, weil so der Mensch mehr genötigt wird, sich von Sünden rein zu halten, wenn er sich als durch das Blut Christi losgekauft ansehen muß; endlich fünftens, weil des Menschen Würde dadurch vermehrt wird, daß der Teufel wieder durch einen Menschen überwunden wurde, et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. An die Stelle der Notwendigkeit einer satisfactio, von welcher somit nicht mehr die Rede sein kann, tritt nun die Notwendigkeit der Geltung dessen, was Christus geleistet, und diese wird begründet durch einen zweiten von Anselm abweichenden Gedanken, nämlich durch Verweisung darauf, daß Christus das Haupt der Menschheit sei: Christi meritum in nos redundat propter unitatem corporis mystici (in III. sentent. libr. dist. 18, qu. 1.). Ob aber hierdurch die anselmsche Lehre verbessert und nicht vielmehr um ein Bedeutendes verschlechtert wird, ist noch sehr die Frage. Denn nun ist es unumgänglicher wie je, das opus Christi mit unseren Werken auf eine Linie zu stellen, — der römische Begriff der satisfactio operum ist jetzt schlechterdings unabweisbar geworden, und dies um so mehr, als nun erst Thomas den Begriff des Verdienstes an die ausschlaggebende Stelle rückt.

Es erhellt, daß nunmehr eigentlich von einer satisfactio poenalis nicht mehr die Rede sein kann. Dennoch erkennt Thomas im Unterschiede von Anselm — und dies ist der dritte Punkt seiner Abweichung — eine solche in dem Tode Christi an, und

unterſcheidet zwiſchen einer poena satisfactionis und einer poena condemnationis ganz im Geiſte der altkirchlichen Bußdisziplin, nur daß er die dort nicht auf einen klaren Ausdruck gebrachte Anſchauung begrifflich fixiert. Aber dieſe poena satisfactoria oder satisfactionis iſt nur ein nebenſächliches Moment, denn (Summ. III, qu. 48, art. 2) ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis: tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis. Nehmen wir hinzu, wie Thomas den Begriff der satisfactio erläutert als pretium quoddam, quo quis se ipsum vel alium redimit a peccato et a poena. und wie er die passio crucis als conveniens satisfactioni pro peccato primi parentis erklärt, welcher gegen das Gebot Gottes pomum ligni vetiti sumsit, et ideo conveniens fuit, quod Christus ad satisfaciendum pro illo peccato se ipsum pateretur ligno affigi quasi restituens quod Adam sustulerat, ſo befinden wir uns wieder ganz auf der Linie, welche Anſelm für die Wertung des Todes Chriſti gezogen hat. Nur iſt die passio Chriſti gerettet und damit der Schein einer satisfactio sententiae sufficiens poenali gewahrt. Im Zuſammenhange aber mit ſeiner Vertauſchung der necessitas mit der convenientia eines ſolchen Weges und Mittels der Erlöſung kann Thomas den Gedanken eines Strafleidens unmöglich feſthalten. Die passio iſt für Chriſtus nur das Mittel, alle Tugenden zu beweiſen, und wird dadurch zu einem opus satisfactorium, zu einer Erſatzleiſtung für unſere Verfehlungen, wie alle opera satisfactionis und merita, und bildet den Grundſtock des Schatzes der Kirche für den Nachlaß der Sündenſtrafen. Die von Chriſto geleiſtete Satisfaktion iſt doch wieder und bleibt eine satisfactio operis.

So aber lehrt die katholische Kirche bis heute. Die obedientia Christi passiva ist im Grunde nur die höchste Leistung der obedientia activa. Was von Strafleiden darin gesehen wird (für die Erbsünde), ist ebenfalls im Grunde genommen nicht Strafleiden, Ersatzstrafe für uns, an unserer Statt, sondern satisfactio s. recompensatio, Straferſatz. Die Selbstbewährung Christi, wie wir es vielleicht ausdrücken würden, liegt auf einer Linie mit unserm durch ihn hervorgerufenen Wirken und ist ein opus satisfactionis, wie unsere und aller Heiligen opera satisfactionis, — gehört selbst zur satisfactio operum.

Es bedarf, wie mir scheint, nur der Erinnerung an die satisfactio operum in der katholischen Kirche und an die ihr eigentümliche Betonung der obedientia activa im Leiden Christi, um zu erkennen, daß die Versöhnungslehre der katholischen Kirche ebenso wie Thomas mit dem germanischen Satisfaktionsbegriff rechnet. Die katholische Kirche von heute kennt in ihrer Bußlehre eine doppelte satisfactio, die eine, welche in dem Erleiden der auferlegten Strafe besteht, die andere, welche in der Bewirkung der opera satisfactionis besteht. Aber auch die erstere ist satisfactio nur auf Grund der freiwilligen Übernahme, des moralischen Wertes des Leidens, — und damit stehen wir doch wieder bei der satisfactio operis. Es ist also auch in dieser Unterscheidung doch noch der germanische Satisfaktionsbegriff, welcher die Vorstellung beherrscht. Wird aber der germanische Satisfaktionsbegriff für die katholische Lehre bezw. für Thomas anerkannt, so muß er auch für Anselm anerkannt werdeu, an dessen Satisfaktionsbegriff Thomas nichts geändert hat. Im Gegenteil, man wird sagen müssen, daß Thomas denselben erst recht festgelegt hat für die Versöhnungslehre der scholastischen Theologie und der von ihr bestimmten römischen Kirche. Denn die „Verbesserungen", welche er an Anselms Theorie vorgenommen hat, dienen nur dazu, die Möglichkeit einer andern Auffassung der Satisfaktion Christi vollständig auszuschließen.

So bestätigt sich von rückwärts, was die Entwickelungsgeschichte des Satisfaktionsbegriffs nahe legte und was Anselms Beweis-

führung zweifellos machte, daß Anſelm mit dem Satisfaktionsbegriff der germaniſchen Völker rechnete, und zwar in der Geſtalt, welche er in der Bußdisziplin der mittelalterlichen Kirche angenommen hatte. Nie vielleicht würde Anſelm ſich dazu verſtanden haben, die Erkaufung der Sündenvergebung durch Geldzahlung zu vertreten. Aber die redemptio durch poſitive Werke der Gottſeligkeit, die Verwandlung der Pönitenzen in Leiſtungen beruht auf derſelben Anſchauung und verſucht ſich in der mittelalterlichen Bußdisziplin eine Vertiefung zu geben durch, wie man ſagen kann, Verſittlichung der germaniſchen Rechtsanſchauung, ohne freilich die Alleinherrſchaft der verſittlichten Anſchauung gewinnen zu können. Die Satisfaktionslehre Anſelms rechnet mit dem germaniſchen Satisfaktionsbegriff und mit demſelben Verſuche, ihn zu verſittlichen, der in der kirchlichen Disziplin angebahnt, aber nicht gelungen war. Dieſer Verſuch der Verſittlichung, wie er z. B. in der Beſtimmung de homicida vorliegt: satisfaciat amicis ejus quem occiderat et vicem pietatis et obedientiae reddat patri aut matri ejus, si adhuc in corpore sunt, et dicat: ecce ego pro filio vestro, quaecunque dixeritis mihi faciam (poen. Vinniai, Waſſerſchleben S. 113 u. ö.) iſt es, der den Anſchein erweckt hat, als ſei nicht der Begriff der germaniſchen satisfactio, ſondern des meritum der durchſchlagende Begriff. Aber dies iſt nur ſcheinbar. Der Begriff des meritum vermittelt nur den Zuſammenhang der mittelalterlichen Bußdisziplin mit der der alten Kirche. Der Unterſchied in dem Begriff der satisfactio bleibt.

So verdankt die Verſöhnungslehre Anſelm den Begriff der satisfactio, mit dem ſie bis heute in der römiſchen Kirche rechnet, nämlich einer satisfactio, welcher es weſentlich iſt, ſachlich vicaria zu ſein, nämlich satisfactio vice poenae. Daß ſie auch vicaria iſt ſeitens der Perſon, welche ſie leiſtet, tritt bei Anſelm bei weitem durchſchlagender hervor als in der katholiſchen Kirche und ſchon bei Thomas, iſt aber auch bei Thomas wie in der Kirchenlehre noch feſtgehalten in der Lehre vom thesaurus supererogationis, in der Möglichkeit, ſogar eigene Leiſtungen anderen zuwenden zu können, iſt aber ebenfalls Inhalt des germaniſchen Satisfaktionsbegriffes, welcher ſich als das geeignete Gefäß erwies, die ſchon

in der alten Kirche begonnenen Verirrungen zu rechtfertigen und zu verfestigen.

Der Begriff einer satisfactio, welcher es wesentlich ist, vicaria zu sein, war der alten Kirche fremd. Seine Einführung in die Versöhnungslehre datiert von Anselm ab. Dann aber müssen wir auch noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß auch die evangelische Kirche Anselm diesen Begriff verdankt, wenn auch nur im Sinne der Stellvertretung, nicht im Sinne des opus. Es ist bekannt, wie wenig Luther sich mit dem Wort satisfactio befreunden konnte, eben weil es den Sinn der Ersatzleistung hatte. Dieselbe Bußdisziplin, deren sittlichen Ernst Anselm geltend machte, um von dort aus das Geheimnis der Versöhnung zu verstehen, dasselbe Gesetz, welches Anselm geltend machte, um darzuthun, quanti ponderis sit peccatum, trug das Samenkorn unendlicher religiöser Verwilderung und Zerrüttung in sich. Von ihm schrieb sich's her, daß die rechten göttlichen guten Werke nichts mehr galten, dagegen die opera satisfactoria alles und doch auch wieder nichts, denn sie konnten mit Geld abgelöst werden. Denselben Ausgangspunkt nahm die Reformation, den Anselm genommen hatte, und doch erschien er ganz entgegengesetzt. Luther konnte nicht anders, er mußte Bedenken tragen gegen den Begriff satisfactio, der in seinem bisherigen Inhalte ebenso die Einigkeit und Alleingültigkeit des Opfers Christi, wie gerade das vernichtete, was Anselm hatte einprägen wollen: quanti ponderis sit peccatum. Und doch bot sich ihm auf der anderen Seite kein Wort dar, welches die einzigartige stellvertretende Bedeutung des Opfers Christi zum Ausdruck brachte. Darum behielt er es bei mit der Maßgabe, daß im Zusammenhange der evangelischen Rechtfertigungslehre von einem opus satisfactionis nicht mehr die Rede sein konnte, nicht mehr vom Verdienst Christi als einer verdienstlichen Leistung. In dieser Beziehung kehrte der Begriff zu seinem Ursprunge zurück und besagte, daß Christus die Strafe getragen habe, aber an unserer Statt, und dies letztere Moment des Anselmischen resp. des germanischen Begriffs, das Moment der Stellvertretung ist es, welches auch die evangelische Theologie Anselm verdankt. Daß dasselbe oder ob dasselbe schriftgemäß ist, ist

eine Frage, die ich hier nicht zu unterſuchen habe. Geſchichte und Inhalt des Begriffes iſt es, welche ich darthun wollte. Als term. techn. im Sinne der ſtellvertretenden Übernahme deſſen, was uns oblag, ſeitens Chriſti wurde er in der alten Kirche nicht verwendet. Der Vorgang des Hilarius und Ambroſius iſt ohne Nachfolge geblieben und hat auch nicht beſtimmend auf die Theologie der Reformation eingewirkt. Einen Beweis aber e contrario, daß auch die evangeliſche Theologie noch unter dem Einfluſſe des Anſelmiſchen Begriffes ſteht, liefert die ſchwere Verirrung der nachreformatoriſchen Theologie mit ihrer Aufnahme der obedientia activa in das Verſöhnungswerk. Die Ergänzung und Verbeſſerung, welche man damit meinte der Rechtfertigungslehre zuteil werden zu laſſen, war nichts als eine unevangeliſche Verſchlechterung, ein Rückfall in die Lehre der katholiſchen Kirche und des Thomas von Aquino, während Anſelm ſich wenigſtens praktiſch von dieſer Verirrung ferngehalten hatte.

Eine Kritik der Lehre Anſelms und ſeiner Einführung des Satisfaktionsbegriffes in die Verſöhnungslehre zu geben, war nicht die Aufgabe, die ich mir geſtellt habe. Ich kann jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß, wenn die begriffsgeſchichtliche Darlegung richtig iſt, die ich gegeben habe, auch das Verſtändnis der Anſelmiſchen Schrift ſich anders ſtellt als bei Harnack. Es iſt nicht richtig, daß Anſelm nur die Möglichkeit der Erlöſung der Einzelnen nachgewieſen hat. Dieſe Bedeutung hat die Einführung des Begriffs imitatores Christi i. e. poenitentes et fideles nicht. Im Gegenteil. Je klarer man in das Gefüge des Gedankenganges hineinſieht, in welchem Anſelm nicht anders kann, als die volle und wirkſame Satisfaktion für die imitatores Christi, die dies in ſeinem Sinne ſind, betonen, deſto eher begreift man, wie Anſelm leben und ſterben konnte in einem Glauben, in welchem er ſich als erfahrungsmäßig vertraut bewieſen mit dem sola fide der Reformation. Was Luther zu Anſelms Theorie geſagt hat, wiſſen wir nicht. Daß er ſie nicht aufgenommen, wiſſen wir, — daß er ſie in ſtarken Ausdrücken ebenſo wie die des Thomas verurteilt haben würde, ſteht feſt. Aber ebenſo feſt ſteht mir, daß er jedenfalls nicht in dem Punkte, an welchem Harnack ihn dies

Urteil sprechen läßt, sagen würde, sie sei vom Teufel. Denn an diesem Punkte wie auch an anderen hat Harnack ihn mißverstanden.

4.

Die Stellung der christlichen Ethik zur Kultur und Humanität mit Bezug auf H. Weiß, Einleitung in die christliche Ethik,

von

August Dorner.

In der Gegenwart wird die Ethik vielfach erneuter Untersuchung unterzogen; teils versucht der Empirismus alle ethischen Begriffe und Gestaltungen aus dem allmählichen Werden aus natürlichen Anfängen zu verstehen, teils wendet man sich an Kant, um die Absolutheit des ethischen Prinzips zu retten. Offenbar aber muß man zugeben, daß sich die Absolutheit des ethischen Prinzips nur festhalten läßt, wenn man zugleich die relative Erscheinungsform des Prinzips anerkennt. Davon kann auch die christliche Ethik sich nicht emanzipieren. Man hat vielfach versucht, das christliche Prinzip nicht nur, sondern auch die Darstellung desselben als schlechthin absolut anzusehen. Wenn man nun der Empirie doch soviel nachgiebt, daß man zugesteht, auf Erden sei keine vollkommene Erscheinung des absoluten Prinzips, aber doch zugleich eine absolut vollkommene Erscheinung desselben fordert, so ergiebt sich eine wesentlich transcendente Ethik, welche die Erscheinung dieses Prinzips erst im Jenseits erwartet, und infolge davon die Kulturarbeit mißachtet, welche das Reich Gottes im besten Falle nur da sieht, wo das christliche Prinzip im Inneren sich geltend macht. In der modernen christlichen Ethik tritt diese Meinung immer wieder hervor. Zwar hat Rothe auf das Naturwerden des Sittlichen im Anschluß an Schleiermacher großes Gewicht gelegt. Aber es ist ihm neuerdings

wieder von H. Weiß Opposition gemacht worden [1]). Allein es ist nicht zu leugnen, daß, wenn man die Kulturarbeit niedrig taxiert und sie nicht ethisch auffaßt, man eben damit den größten Teil des menschlichen Handelns auf Erden entwertet. Dieser Punkt scheint mir wichtig genug zu sein, um denselben zur Diskussion zu stellen und aus der Fülle von Problemen herauszugreifen, welche Weiß in eingehender Weise behandelt.

Weiß geht von der sittlichen Persönlichkeit aus, und indem er dieselbe als das einzige sittlich Wertvolle ansieht, glaubt er sich zu dem Schluß berechtigt, daß die irdischen Güter, welche hervorgebracht werden, nur insofern Wert haben, als sie die Persönlichkeit fördern. Es ist indes höchst fraglich, ob man die Persönlichkeit so abstrakt auffassen, d. h. von ihrer Erscheinung und Thätigkeit isolieren kann. Die Persönlichkeit ist keineswegs bloß ein guter Wille. Vielmehr muß dieser gute Wille auch Thaten hervorbringen. Ein menschlicher Wille kann aber nur thätig sein in dem ihm zur Thätigkeit angewiesenen Gebiete, und das ist das Gebiet des irdischen Lebens mit all seinen verschiedenen Verhältnissen. Eben daher kann auch Weiß nicht umhin, zuzugestehen, daß sich der gute Wille auch in der Kulturarbeit offenbaren könne, ja müsse; aber trotzdem will er dieser Thätigkeit keinen sonderlichen Wert zuerkennen. Wenn man fragt, wo denn überhaupt ein wertvolles Handeln im Diesseits stattfinden könne, so bleibt für ihn kaum etwas anderes übrig als das Gebiet der Kirche, sofern in derselben die Persönlichkeit gebildet wird, die innere und äußere Mission. Ich glaube, man muß gegen diese gegenwärtig weit verbreitete Einengung des Sittlichen, die übrigens bei Weiß noch in milderer Form auftritt, im Interesse der Reinerhaltung des protestantischen Charakters der Ethik protestieren. Man kann zwar sagen, das Sittliche erscheine nicht unbedingt in der Kultur, wenn man das Wort Kultur in dem Sinne nimmt, daß dieselbe losgelöst von sittlichen Personen bloß eine Summe von Genußmitteln oder von Mitteln, welche der Förderung der äußeren Eudämonie dienen, sei. Allein diese Auffassung ist eine schiefe. So wenig man die sitt-

1) Hermann Weiß, Einleitung in die christl. Ethik. Freiburg 1889.

liche Persönlichkeit von den Produkten ihrer Thätigkeit loslösen kann, so gewiß eine Persönlichkeit, welche nicht in die Erscheinung tritt, ein nirgends vorhandenes Abstraktum ist, so verkehrt ist es, wenn man die Kultur deshalb gering schätzt, weil sie möglicherweise mißbraucht werden kann. Kultur ist eben dann sittlich, wenn sie mit sittlicher Gesinnung hervorgebracht ist und dann unsittlich, wenn der in ihr Thätige nur eudämonistische und egoistische Zwecke verfolgt. Aber sie ist die Erscheinungsform des sittlichen Lebens, und man kann das Sittliche nicht von ihr loslösen; denn ohne sie giebt es gar keine sittlichen Persönlichkeiten; man nehme den Staat, die Wissenschaft, Kunst, die Familie, das Haus und Eigentum weg und zeige, wo da noch Sittlichkeit besteht! Es ist eine bloße Abstraktion, die Persönlichkeit von ihrer Naturbasis zu isolieren; diese Naturbasis umfaßt aber keineswegs nur den eigenen Leib, was wohl keiner weiteren Ausführung bedarf.

Weiß weist nun freilich darauf hin, daß alle irdische Kultur unvollkommen sei, daß erst im Jenseits die Vollendung könne erwartet werden. Allein wie die irdische Kultur unvollkommen ist, so ist auch die Persönlichkeit unvollkommen. Will man deshalb die irdische Arbeit entwerten, weil sie unvollkommen sei, so ist nicht zu sehen, wo eigentlich das Sittliche im Diesseits seine Stelle hat. Denn ein absolut vollkommener Zustand, der in keiner Weise mehr eine Steigerung zuläßt, geht über das menschlich Ethische überhaupt hinaus. Es ist sehr fraglich, ob man ein Recht hat, um einer Vollkommenheit willen, welche wir in concreto nicht kennen, die irdischen Zustände zu entwerten. Nach diesem Rezept könnte kein Mensch mit Ernst in seinem Berufe thätig sein und der Vorwurf wäre vollkommen berechtigt, daß das Christentum eine pessimistische Weltmüdigkeit erzeuge. Denn wenn man sich beständig sagt, daß doch alle irdischen Verhältnisse von untergeordnetem Werte seien, wozu soll man sich viel Mühe um dieselben geben? es kann dann nur darauf ankommen, sich und andere auf den Himmel vorzubereiten. Auch die Geschichte, sofern in ihr ethische Entwickelung sich darstellt, muß durch diese Betrachtungsweise entwertet werden. Will man also das Sittliche als unendlich wertvoll festhalten, so muß man doch zugleich zugestehen, daß dieses unendlich wert-

volle Sittliche nur in endlicher Form in einer unendlichen Reihe zur Darstellung kommen kann und zwar so, daß dieselbe einer steten Steigerung fähig ist, aber auch so, daß das, was auf Erden aus dem in sich wertvollen sittlichen Prinzip heraus geschieht, als Erscheinung dieses Prinzips anzusehen und insofern unendlich wertvoll ist. Diese Ansicht ermöglicht allein den Charakter des Sittlichen mit der Anerkennung eines Fortschritts in der Geschichte zu verbinden, erklärt, daß man ein Interesse hat, auf das Vergangene zurückzublicken, weil in der Geschichte der Menschheit unendlich Wertvolles zur Darstellung gekommen ist, wenn auch nicht in absoluter Form in intensiver oder extensiver Beziehung. Eben dieses schon zur Erscheinung gekommene Sittliche ist die Vorbedingung für jedes weitere sittliche Handeln und hat eben desbalb auch bleibenden Wert, weil es die bleibende Voraussetzung für die weitere Entwickelung ist. Dagegen ist nicht alles, was auf Erden geschieht, gleichsam nur die Vorübung für eine jenseitige künftige Vollendung, für ein einstiges geschichtsloses gleichförmiges Dasein der sittlichen Persönlichkeit. Vielmehr ist die Aufgabe, an welcher alle beteiligt sind, die, daß das Sittliche immer mehr auf Erden zur Darstellung komme, daß jeder in dem Fortschritt seine bestimmte Stelle einnehme und das Seine auf Erden leiste. Eine Betrachtung des Jenseits, welche das Diesseits entwertet, ist unethisch für das Diesseits. Es heißt für uns zunächst: hic Rhodus, hic salta. Sind wir hier nur in einer wertlosen Welt, so haben wir auch keine berechtigte Aussicht auf eine andere. Nur dann, wenn wir in dem Diesseits Wertvolles hervorbringen können, können wir auf eine jenseitige noch gesteigerte Thätigkeit hoffen. Die gegenwärtige Unvollkommenheit kann kein Grund sein, die gegenwärtige Welt zu entwerten. Denn gerade so unvollkommen, wie der Staat oder die Wissenschaft oder die Kunst ist die Kirche und die Einzelpersönlichkeit. Wollte man sich aber gänzlich nur auf das Innerste der Person zurückziehen und dabei stehen bleiben, daß in der Person der innerste gute Wille als Grundrichtung vollkommen sei, so käme man zu einer verkehrten Abstraktion. Denn wenn er vollkommen wäre, würde er Vollkommenes schaffen. Also ist nichts an der Person vollkommen in jeder Hinsicht; selbst der gute Grundwille kann in

intenſiver und extenſiver Hinſicht ſich ſteigern. So wenig man aber ſeinen abſoluten Wert deshalb in Abrede ſtellt, weil er ſich nicht voll durchſetzt, ſo wenig hat man ein Recht, die großen Gemeinſchaften, ſofern ſie von ihm hervorgebracht ſind, zu entwerten. Denn ſo unvollkommen er ſich in denſelben offenbart, ebenſo unvollkommen zeigt er ſich in der einzelnen ſittlichen Perſönlichkeit. Oder ſoll etwa die materielle und die Naturſeite nur unvollkommen und der alleinige Grund der ſittlichen Unvollkommenheit ſein und ſollte mit dem Wegfall der irdiſchen materiellen Welt und unſeres Leibes die innere Vollkommenheit in ungehemmter Kraft ſich offenbaren können? Das würde auf eine dualiſtiſche Anſicht führen, welche die an ſich neutrale Materie zur Quelle des Böſen machte. Die Erfahrung aber zeigt umgekehrt eine große Fügſamkeit der Materie. Ein energiſcher und von Kenntnis geleiteter Wille wird mit dem Widerſtand der Natur und des Leibes in wachſendem Maße fertig. Wenn man ferner behauptet, die Thätigkeit im Diesſeits habe darum geringen Wert, weil doch niemals, in keiner zukünftigen Generation zu erwarten ſei, daß Vollkommenheit erreicht werde, und ſelbſt wenn dies wäre, die vergangenen Generationen an dieſer Vollkommenheit keinen Anteil hätten, ſo wird man dem entgegenhalten, daß alles das, was aus guter Geſinnung heraus geſchieht, ſchon in der Gegenwart Wert habe; und wenn auch die Vollkommenheit des Handelns noch nicht in extenſiver und intenſiver Hinſicht erreicht wird, ſo wird doch redliche Arbeit nicht vergeblich ſein und nicht bloß deshalb, weil die Perſönlichkeit darin ihren Willen geübt, ſondern weil ſie ſich, wenn auch nicht abſolut vollkommen in dem Werke dargeſtellt hat, und weil jede That, die vernünftig und ſittlich iſt, einen Fortſchritt bedeutet, auf welchem weiter gebaut werden kann. Man könnte die Entwertung des Kulturlebens der Gegenwart nur dann durchführen, wenn man überhaupt die Zurückziehung aus demſelben empfehlen würde. Dann aber würde der Menſch in Nichtsthun verſinken, und eine bloße Pflege der Frömmigkeit für ſich würde ihn davor nicht bewahren. Die Frömmigkeit muß ſelbſt ethiſch geartet ſein, und der göttlich beſtimmte ſittliche Wille wird auch die Erde beherrſchen ſollen. Will man aber die Humanität für wertvoll erklären, die Kultur dagegen entwerten, ſo

reißt man zwei Dinge auseinander, welche zusammen gehören. Denn Humanität im Unterschied von Kultur würde doch wieder nur die Vollkommenheit der menschlichen Persönlichkeit bedeuten. Es ist aber nicht zu leugnen, daß ceteris paribus ein guter Wille, welcher einer Persönlichkeit angehört, die für die Welt Interesse hat und an der Kulturarbeit sich beteiligt, höher steht als der gute Wille einer Persönlichkeit, welche das nicht thut. Denn gerade durch die Arbeit wird der Wille erst gestählt.

Weiß hebt ferner hervor, daß es Fälle gebe, in welchen sich der gute Wille in der Geduld im Leiden zu beweisen hätte und glaubt darum die Kulturarbeit heruntersetzen zu müssen. Allein er selbst kann nicht leugnen, daß gerade das Leiden zu dem Unvollkommenen dieser Welt gehört. Man wird also vielmehr sagen müssen, der gute Wille, welcher in normalen Verhältnissen seine Thatkraft mittels seiner körperlichen Organe in dieser Welt zu beweisen hat, sei auch des Leidens mächtig, wo es anormalerweise auftritt. Aber man darf auch da nicht übersehen, daß in sehr vielen Fällen das Leiden selbst in That verwandelt werden kann, welche der Humanität und Kultur nützt. Z. B. wenn jemand für sein Vaterland leidet, oder leidet, weil er seine Überzeugung energisch vertritt oder recht handeln will. Und dieses Leiden selbst, welches die Folge eines sittlichen Handelns sein kann, ist eine That und kann wieder zum Anlaß für erneute Thätigkeit gemacht werden, sofern es uns zeigt, wie wir unter diesen Umständen, welche ein solches Leiden hervorrufen, zu handeln haben. Es ist gar nicht zu leugnen, daß ein leidensseliges Christentum recht viel Schlaffheit erzeugen kann. Selbst körperliches Leiden, welches an der regelrechten Ausübung des Berufs hindert, ist in vielen Fällen nicht so beschaffen, daß es jede Thätigkeit ausschließt; der Beruf im weiteren Sinne kann oft doch noch erfüllt werden. Sodann aber ist das Leiden auch in dieser Welt nicht so sehr die Regel, daß man danach die Grundsätze der Ethik bestimmen kann. Es tritt doch bei den meisten Menschen nicht während ihrer ganzen irdischen Existenz auf. Es erfüllt einen geringen Bruchteil des Lebens. Gerade da aber kann sich die sittliche Thatkraft keineswegs, wie so oft behauptet wird, nur in passiver Geduld, sondern oft auch in einer —

nur anders gerichteten Thätigkeit bewähren. Kurz, bei dieser Beurteilung der Welt ist beständig ein dualistischer Zug im Hintergrund; man isoliert die innere Person von der äußeren Erscheinung, ohne die sie gar nicht da ist, nicht bestehen kann und in Schwäche versinkt. Ein wirklich energischer sittlicher Wille will sich bethätigen, will in die Erscheinung treten, will sich darstellen, für sich selbst wie für andere, und will deshalb auch Werke hervorbringen, welche man im ganzen unter dem Wort Kultur zusammenfaßt. Es ist ein bedenklicher Dualismus zwischen Innerem und Äußerem, Gesinnung und Werk, Geist und Natur, Frömmigkeit und menschlicher Sittlichkeit, wenn man nicht die Kultur als das notwendige und wertvolle Produkt des sittlichen Handelns anerkennt. Wenn die gegenwärtig vorhandene empirische Kultur noch vieles Unvollkommene, ja Schlechtes aufweist, so ist das kein Grund, die Kultur selbst zu entwerten, sondern die Einsicht in diese Unvollkommenheit und in dieses Schlechte soll vielmehr nur Antrieb sein, dieses zu beseitigen und *positiv* Besseres an die Stelle zu setzen. In jenem Dualismus aber ist die Persönlichkeit im Grunde nur als innere vorgestellt, ist in sich fertig im Inneren und wartet auf Erlösung von diesem Leibe, um in irgendeiner anderen Welt plötzlich auch absolut vollkommen zu erscheinen. Weiß spricht diesen Dualismus gemildert aus; er giebt immer wieder die Notwendigkeit sittlicher Arbeit zu, erkennt auch den Beruf in seinem Werte an. Aber auf der anderen Seite ist er freilich doch immer wieder geneigt, diese Zugeständnisse zurückzunehmen. Wenn daher bei Weiß hier ein gewisses Schwanken zu bemerken ist, so könnte man diese Unebenheit in seinem sonst so inhaltreichen Werke an sich geringer anschlagen, wenn nicht in der theologischen Ethik der Gegenwart vielfach ein unklares Schaukelsystem zwischen pietistischer Weltzurückziehung und Weltanerkennung einreißen würde, das im praktischen Gebiet doppelt bedenklich ist, weil nach einer solchen schwankenden Ethik kein Mensch wissen kann, wie er eigentlich im konkreten Falle handeln soll.

Damit man diesen Bemerkungen nicht willkürliche Ungründlichkeit vorwerfen könne, will ich versuchen, meine Ansicht über diesen Punkt in einem etwas weiteren Zusammenhange zur Dar-

ſtellung zu bringen und damit, wenigſtens ſo weit es außerhalb des ethiſchen Syſtems möglich iſt, zu begründen.

In der chriſtlichen Ethik iſt es zweifellos berechtigt, wenn man zunächſt von der Perſönlichkeit ausgeht. Denn da das Chriſtentum eine Religion und zwar eine ethiſch beſtimmte Religion iſt, ſo kann man von dieſem Standpunkte nur von dem Einfluß der perſönlichen Frömmigkeit auf das ſittliche Leben reden, denn die Religion beſteht nicht zunächſt objektiv außer den Perſonen in irgendwelchen Anſtalten, ſondern ſie iſt etwas Perſönliches, ſie iſt Frömmigkeit. So iſt es ganz natürlich, daß die chriſtliche Ethik davon ausgehen muß, den Einfluß der perſönlichen Frömmigkeit auf das ſittliche Leben zu ſchildern. Das iſt ganz beſonders der Fall bei der proteſtantiſchen Frömmigkeit, welche auf die Perſönlichkeit ein weit größeres Gewicht legt als die katholiſche Ethik, die von der Gemeinſchaft, der Kirche ausgeht; und Weiß hat gewiß recht, wenn er die Wirkſamkeit der Frömmigkeit auf das ſittliche Leben nur durch die Geſinnung vermittelt ſein läßt und dieſe für die chriſtlich proteſtantiſche Ethik in den Vordergrund ſtellt. Zwar hat die Religion durch die religiöſe Gemeinſchaft öfter direkten Einfluß ausgeübt auf alle weltlichen Gebiete. Das bedeutendſte Beiſpiel hiervon ſtellt die mittelalterliche Kirche dar, welche den Staat und die Wiſſenſchaft, die Kunſt und die geſamte Kultur zu beherrſchen verſuchte. Allein dieſer Verſuch iſt geſcheitert. Die Kirche erwies ſich unfähig, dieſe Leiſtung zu vollbringen. Es emanzipierten ſich nach und nach alle dieſe Gebiete. Dasſelbe hat ſich in früheren Zeiten in anderen Religionen gezeigt, z. B. in der griechiſchen, in deren geſchichtlichem Verlauf ſich auch die Selbſtändigkeit der weltlichen Gebiete entwickelte. Wo aber die Herrſchaft der Religion über das weltliche Leben durch die Gemeinſchaft, insbeſondere durch Prieſter ſich behauptet hat, da hat ſich ein Stillſtand und ſchließlich Verfall der Kultur und der Religion ergeben, z. B. in Indien durch die Herrſchaft der Brahminen. Das Facit der Geſchichte ſcheint dies zu ſein, daß die Religion ſelbſt wie die Kultur verfällt, wenn die religiöſe Gemeinſchaft die Kultur und die geſamte Bethätigung des ſittlichen Lebens direkt beherrſchen will. Es liegt das in der Natur der Sache. Die Frömmigkeit kann nicht das Weltbewußt-

sein hervorbringen; sie setzt dasselbe voraus. Aus der Frömmigkeit, d. h. daraus, daß man alle weltlichen Dinge auf die Gottheit bezieht und demgemäß handelt, kann man die Gesetze der weltlichen Dinge nicht erkennen, sie also auch nicht sachgemäß behandeln. Es ist daher ein großer ethischer und religiöser Fortschritt, daß die Reformation gegenüber der mittelalterlichen Kirche das Gebiet der weltlichen Sittlichkeit nicht der direkten Herrschaft der Religion, d. h. in diesem Fall der Kirche — denn nur irgendeine religiöse Gemeinschaft kann solche Herrschaft ausüben — unterstellt, sondern auf die innerste religiöse Gesinnung, welche sie Glauben nannte, zurückging. Da nun aber der Glaube die weltlichen Dinge nicht eo ipso versteht, so kann zwar von der protestantisch christlichen Ethik gefordert werden, daß die christliche Gesinnung als Impuls wirksam sei; aber die gesamte Welt der ersten Schöpfung hat ihre eigenen Gesetze, und wie es eine Sittlichkeit vor dem Christentum gab, so wird nur von einer christlichen Modifikation des weltlich-sittlichen Lebens die Rede sein können, aber nicht die gesamte Sittlichkeit sich aus der religiös-ethischen Gesinnung ableiten lassen. Es ist daher anzuerkennen, daß Weiß in der christlichen Ethik von der Persönlichkeit ausgeht.

Allein die protestantische Form der Ethik ist nun öfter in Gefahr, die Gesinnung zu isolieren. Wenn man auch heute nicht mehr den Glauben und zwar den dogmatischen Glauben als das Einzige ansieht, worauf es ankommt, so ist man um so mehr geneigt, die Gesinnung des Wiedergeborenen für das höchste Gut zu halten. Und dann ergiebt sich eine Gleichgültigkeit gegen die Bethätigung der Gesinnung im Leben und Entwertung der irdischen Form der Sittlichkeit, welche im besten Falle durch die Betonung der vollkommenen Erscheinung der Sittlichkeit im Jenseits wieder gut gemacht werden soll. Dann ergiebt sich für die Erde als selbstverständlich, daß man als wertvoll nur die Pflege dieser Gesinnung ansieht, also nur die Kirche hochhält, welche sie pflegen soll, und die äußere und innere Mission, welche eben damit beschäftigt sind, und alles übrige ethische Leben als minderwertig schätzt.

Statt dessen ist vielmehr die Betrachtung geboten, welche den Dualismus zwischen der ersten und zweiten Schöpfung be-

seitigt. Die christliche Ethik wird darauf bestehen müssen, daß die christliche Gesinnung sich eben darin zu bewähren hat, daß sie die menschlichen sittlichen Verhältnisse steigert. Wenn die Gesinnung sich nicht bethätigt, wird sie unkräftig. Das Feld ihrer Bethätigung aber ist nicht bloß wieder die Pflege der Gesinnung bei sich selbst und anderen, sondern die positive Ausgestaltung aller der ethischen Verhältnisse, welche das sittliche Leben der Menschheit ausmachen. Wenn das Christentum das Reich Gottes bringen will, so kann man darunter nicht bloß dies verstehen, daß eine Gemeinschaft frommer Menschen hervorgebracht wird, sondern auch das, daß sich diese Gemeinschaft in ethischer Weise bethätigt, und alle Wirksamkeit, welche aus der christlichen Gesinnung heraus geschieht, gehört dem Reiche Gottes zu. Da nun aber die christliche Gesinnung fordert, daß man das sittliche Leben bethätige im Berufe und in den verschiedenen irdischen Gemeinschaften, so gehört eben diese Bethätigung auch zum Reiche Gottes. Wollte man das nicht zugeben, weil die irdischen Verhältnisse unvollkommen seien, so müßte man das Reich Gottes nur als künftig ansehen. Denn alle Thätigkeit, auch die im Gebiete der Kirche ist unvollkommen. Es bliebe also nur übrig die Gesinnung der Personen; diese aber ergiebt für sich kein Reich, wenn sie nicht in die Erscheinung tritt. So gewiß aber der Christ auf Erden sittliche Aufgaben zu erfüllen hat, so gewiß gehört alles mit zum Reiche Gottes, was dieser Erfüllung zugehört: die Ausgestaltung des ganzen sittlichen Lebens, wie es die Ethik zu beschreiben hat. Da nun aber aus der christlichen Gesinnung allein dieses Handeln nicht im einzelnen kann abgeleitet werden, so muß die christliche Ethik voraussetzen, daß ihr die Aufgaben für die Bethätigung der Gesinnung durch die weltliche Ethik mit bestimmt sind. Die weltliche Ethik aber hat es zu thun mit der Humanität und Kultur, und es ist demgemäß die Aufgabe der christlichen Ethik, welche die christliche Gesinnung vor allem darzustellen hat, zugleich zu zeigen, wie die christliche Gesinnung die Kultur und Humanität fördere.

Allein hier eben ist das Bedenken. Man behauptet auch von der weltlichen Ethik aus (z. B. Kant), das eigentlich Ethische sei

die Humanität, die Ausbildung des guten Willens und die Ausgestaltung der sittlichen Persönlichkeit; die Kultur hingegen komme für das Sittliche streng genommen nicht in Betracht. Dieser Standpunkt ist einseitig. Bei der Gesinnung kann man, wie gezeigt, nicht stehen bleiben. Die Persönlichkeit kann man nicht mit der Gesinnung identifizieren. Die sittliche Persönlichkeit ist ohne Kultur aber gar nicht zu denken. Die Ausbildung des Leibes ist ohne Eigentum nicht möglich. Die Verhältnisse der Menschen zu einander sind ohne Staat nicht zu ordnen, auch wenn der Staat die strafende Thätigkeit, die Erzwingung des Rechts durch Gewalt nicht brauchte. Ohne die rechte Ausbildung der Phantasie durch die Kunst würde dieselbe in Roheit stecken bleiben und von einer harmonischen Ausbildung der Person könnte nicht die Rede sein, ebenso wenig ohne die Ordnung der geschlechtlichen Verhältnisse durch das Familienleben. Ohne die Wissenschaft würde eine klare Durchbildung des Erkenntnisvermögens nicht stattfinden, ja nicht einmal eine durchgebildete ethische Überzeugung möglich sein. Alles das aber gehört zur Kultur und vieles andere, was ich der Kürze halber übergehe. — Man könnte nur *eines* abschneiden wollen, nämlich das technische Gebiet und das Gebiet der Talente. Es ist nämlich wahr, daß es nicht direkt ethische Bedeutung hat, ob jemand mehr oder weniger Talente besitzt. Allein es wäre äußerst verkehrt, wenn man darum nicht anerkennen wollte, daß es sittliche Aufgabe sei, daß jeder seine Talente, insbesondere für seinen Beruf ausbilde, oder daß jeder für das, was allgemein menschliches Interesse hat, nicht auch seinerseits Interesse haben solle. Jemand, der sich für sein Vaterland nicht interessiert, der seine Erkenntnis in keiner Weise ausbilden wollte, der nicht an dem Schönen Interesse hätte — (wenn auch jeder in verschiedener Beziehung und in verschiedenem Grade), würde sich eines ethischen Fehlers schuldig machen, weil er die sittliche Gesinnung nicht da bethätigte, wo sie bethätigt werden muß. Ebenso aber ist die Ausbildung des gesamten technischen Gebietes in abstracto betrachtet, d. h. losgelöst von der sittlichen Gesinnung zwar sittlich indifferent. Aber wenn jemand sich für seinen Beruf nicht die nötigen technischen Kenntnisse oder Fertigkeiten aneignen wollte, so wäre das ein Fehler auch seiner sitt-

lichen Gesinnung. Das Maß der Fertigkeit und der Kenntnisse mag nach den Talenten verschieden sein; aber fehlen darf die Ausbildung der vorhandenen Talente in dieser Richtung nicht, wenn jemand ein sittlicher Mensch sein will. Es ist wahr, es kann jemand diese Fertigkeiten haben und eine unsittliche Gesinnung damit verbinden. Allein das beweist nicht, daß jemand mit sittlicher Gesinnung nicht dieselben besitzen müsse. Sie sind nicht ethisch gleichgültig, weil sie auch schlecht verwendet werden können. Vielmehr ist es sittliche Forderung, daß man sie sich erwerbe, damit man sie in den Dienst der sittlichen Gesinnung stellen könne. Denn sie sind die Conditio sine qua non für die Bethätigung derselben. Die Technik wird freilich in der Gegenwart unter dem Einfluß der Naturwissenschaften vielfach überschätzt und die Gesinnung zurückgestellt. So ist es vollkommen begreiflich, wenn andere die Technik und Kultur im engeren Sinne gegen die Gesinnung zurückstellen. Allein beides ist einseitig. Man kann zugeben, daß die Forderungen der Fortschritte in der Technik, weil abhängig vom Talente, nicht auf eine ethische Formel zu bringen sind. Allein daß jeder seine Gaben ethisch verwende, daß er sie ausbilde, um sie ethisch verwenden zu können, und daß das von jedem Beruf, also auch von den technischen Berufen und der technischen Seite eines jeden Berufes gelte, steht als ethische Forderung fest.

So wird man also zusammenfassend sagen: die christliche Ethik hat die Aufgabe, darzustellen, nicht nur, wie die christliche Persönlichkeit beschaffen ist, sondern auch wie sich dieselbe bethätigt, und zwar im gewöhnlichen Leben. Nur kann sie diese Schilderung nicht geben, ohne daß sie bei der philosophischen Ethik Anlehen macht, welche die Aufgabe hat, die weltlichen Gebiete der Ethik darzustellen, welche sich aus der Frömmigkeit nicht ableiten lassen, welche aber der Gegenstand der Bearbeitung der christlichen Persönlichkeit sind und welche durch diese Bearbeitung selbst vervollkommnet werden, wie auch die Persönlichkeit durch die Arbeit in ihnen vervollkommnet wird. Eben das wird der Beweis sein, daß das Handeln aus christlicher Gesinnung heraus ein vernünftiges ist, daß dasselbe die weltlichen Gebiete nicht etwa aufhebt, sondern jedes Gebiet in seiner Eigentümlichkeit fördert. Wenn man dagegen das

nicht anerkennt, daß die christliche Gesinnung auch das Handeln bestimmt und die Kultur fördert, daß unter voller Wahrung ihrer berechtigten Selbständigkeit die verschiedenen Gebiete des sittlichen Lebens in ihrem eigenen Interesse durch Handeln mit christlicher Gesinnung gefördert werden, so bleibt ein Dualismus übrig, da einerseits doch thatsächlich das Handeln sich auf die Kultur richtet, anderseits dieselbe Gesinnung, aus welcher das Handeln hervorgehen soll, die Kultur mißachtet. Daß eine derartige „christliche Ethik" nicht genügen kann, liegt auf der Hand. Wenn man die Kultur unterschätzt, so hat man dabei häufig im Auge, daß dieselbe sich nur auf das äußere Wohlsein beziehe und zum Eudämonismus verführe. Allein dabei geht man nur von dem Erfahrungsstandpunkt und noch dazu von ungünstigen Erfahrungen aus und unterstellt die Kultur nicht dem ethischen Gesetz, betrachtet sie nicht unter dem Gesichtspunkt, unter welchem sie ethisch betrachtet sein soll, nämlich als die Darstellung der sittlichen Gesinnung in den Produkten sittlichen Handelns, welche durch die Verhältnisse bedingt ist, in die wir hineingestellt sind, die irdischen Verhältnisse.

Nun ist freilich weder die Kultur noch die christliche Persönlichkeit vollkommen, und wenn das christliche Handeln absoluten Wert haben soll, so scheint ein vollkommenes Handeln gefordert werden zu müssen. Allein es ist kein Grund vorhanden, das unvollkommene irdische Handeln deshalb zu mißachten, weil wir ein noch vollkommeneres uns vorstellen können. Vielmehr wie die früheren Generationen unvollkommenere Zustände hatten als die späteren, und doch ihr Handeln nicht wertlos war, weil sich in endlichen Formen die absolut wertvolle sittliche Gesinnung darstellt, und weil diese Formen die Voraussetzung für die weitere Entwickelung gewesen sind, so kann auch durch einen vollkommeneren Zustand in der Zukunft das gegenwärtige sittliche Leben nicht entwertet werden, weil es die Vorbedingung für die weitere Entwickelung ist, und an seiner Stelle in dem gesamten Prozeß notwendig ist.

Freilich man will im Jenseits die absolute Vollkommenheit. Allein hier kommt zweierlei in Betracht; man erwartet das Aufhören des Bösen und das Aufhören der Unvollkommenheit inbezug

auf das Verhältnis der Menschen zu einander und zu der Natur. Was das erste, das Aufhören des Bösen, angeht, so kann diese Erwartung den gegenwärtigen Zustand nicht entwerten, weil man ohne Magie das Aufhören des Bösen nur in allmählichem Prozesse vorstellen und nicht mit dem Aufhören dieses Lebens ein sofortiges Aufhören des Bösen annehmen kann, ohne die Kontinuität des ethischen Lebens zu unterbrechen. Die Vollkommenheit des jenseitigen Lebens wird also zunächst nur als eine Steigerung des diesseitigen vorgestellt werden können. Wenn man das Böse nicht bloß in den Widerstand der irdischen Materie gegen den Geist verlegen will, hat man keinen Grund, mit dem Sterben das Aufhören des Bösen identisch zu setzen. Ist aber das Böse, wie es der Christ noch hat, zugleich in einer Schwäche des guten Willens selbst begründet, so ist nicht abzusehen, daß der gute Wille bloß durch den Akt des Todes absolut intensive Kraft annehme. Ist aber das nicht der Fall, so haben wir auch keinen Grund, das diesseitige Leben um des jenseitigen willen zu entwerten, das wenigstens nicht sofort absolute Freiheit vom Bösen erwarten läßt; ganz abgesehen davon, daß der Christ doch auch im Diesseits sich in dem Zustande befindet, in welchem die Kraft des christlichen Geistes im Wachsen begriffen ist. Dasselbe gilt von der Vollkommenheit, welche in den Verhältnissen der Menschen zu einander und zu der Natur erreicht werden soll. In dieser Hinsicht wird eine beständige Steigerung nicht ausgeschlossen sein. Denn selbst ein darstellendes Handeln läßt sich nicht denken, ohne daß dadurch zugleich eine gegenseitige Steigerung erreicht wird. Ganz dasselbe gilt in dem spezifisch religiösen Leben, daß das Verhältnis zu Gott inbezug auf Intensität der Liebe und Klarheit und Vielseitigkeit des Erkennens einer beständigen Steigerung fähig ist. Von einer absolut vollkommenen Erscheinung des absolut guten Willens kann also streng genommen in keinem Moment geredet werden, wenn man nicht die ganze Eigentümlichkeit menschlicher Existenzweise aufhebt. Wie dem aber auch sei, für die Ethik muß jedenfalls unbedingt der Satz aufrecht erhalten werden, daß die Erwartung jenseitiger Vollendung, daß die christliche Eschatologie nicht zur Entwertung des sittlichen Lebens im Diesseits verwendet werden darf. Wird sie ethisch verwertet, so wird vielmehr

eingeschärft, daß nur die sittliche Bethätigung im Diesseits mit allen Kräften überhaupt eine Anwartschaft auf jenseitige Vollendung geben kann, und das auch nicht in dem eudämonistischen Sinne, daß man den Himmel sich verdienen will, sondern in dem Sinne, daß die Voraussetzung für die vollkommenere Entwickelung im Jenseits die möglichste Vollkommenheit im Diesseits ist und daß unsere nächste Aufgabe auf dieser Erde zu suchen ist. Wer diese Aufgabe vernachlässigt, um jenseitigen Hoffnungen nachzujagen, der wird als einer gelten, der sein Pfund vergraben hat. Man wird es trotz allem nicht genug anerkennen können, daß das Christentum der modernen Zeit die weltflüchtige Form im Protestantismus zum größten Teil abgeworfen hat.

Man hat das Jenseits postuliert, um den Ausgleich zwischen dem sittlichen Wert und dem Wohlergehen, welcher im Diesseits nicht gegeben ist, im Jenseits zu erreichen. Damit scheint aber ein definitives Ende gefordert zu sein, ein bleibender Endzustand, und weil im Diesseits der sittlichen Würdigkeit nicht das Wohlergehen entspricht, weil überhaupt eine Disharmonie zwischen dem ethischen Geist und der Natur sich offenbart, darum glaubt man die irdische Kultur gering ansehen zu können. Allein es ist an sich durchaus nicht gefordert, daß dieser Ausgleich von Glückseligkeit und Würdigkeit in der Weise im Jenseits stattfinde, daß ein- für allemal keine Änderung mehr vor sich gehen kann. Die in der christlichen Kirche vielfach aufgetretene Lehre von der Apokatastasis zeigt, daß man eine definitive endlose Strafe für die Bösen vielfach nicht annahm, sondern eine Bekehrung nicht ausschloß; und wenn dieselbe auch als einmaliger Akt der Umkehr, als ein Akt prinzipieller Art dargestellt werden kann, so ist doch die Art, wie sich dieser Akt im konkreten Leben im einzelnen geltend macht, nur in der Form eines Prozesses vorzustellen. Wenn also auch im Jenseits ein Ausgleich stattfindet, so ist damit doch nicht gesagt, daß die Zustände absolut definitive seien, in keiner Weise veränderlich, keinem Fortschritte zugänglich, was für die mögliche Umkehr der Bösen ebenso gilt wie für den möglichen Fortschritt der Guten. Es ist ferner übertrieben, wenn man behauptet, daß es im Diesseits keine Art von Ausgleich gebe; das würde heißen, diese Welt sei dualistisch und

unethiſch beſtimmt. Vielmehr machen oft dieſelben, welche einen ſolchen Ausgleich im Jenſeits fordern, den Satz geltend, die Weltgeſchichte ſei das Weltgericht und jede Schuld räche ſich auf Erden. Auch auf Erden nimmt gerade das Chriſtentum das Walten einer weiſen Vorſehung an, mit der ſich ein grundſätzlicher Dualismus zwiſchen Geiſt und Natur ſchwerlich verträgt. Wie alſo im Jenſeits dieſer Ausgleich ſich durch einen allmählichen Prozeß vollzieht, alſo nicht ſchlechthin abſolut abgeſchloſſen iſt, ſo fehlt er im Diesſeits nicht gänzlich, wenn er auch auf Erden nicht vollkommen iſt. Man kann alſo höchſtens nur fordern, daß er im Jenſeits ſich noch adäquater geſtalte. Es bleibt auch in dieſer Beziehung bei dem Satz, daß das abſolut Wertvolle in endlichen Formen im Jenſeits wie im Diesſeits erſcheint, wenn auch in geſteigerter Weiſe im Jenſeits.

Das Sittliche hat zwei Seiten, wenigſtens in menſchlicher Geſtalt. Einmal hat es abſoluten Wert und unbedingten Charakter; ſodann aber erſcheint es in endlichen Formen, endliche Formen aber ſind der Kategorie der Quantität unterworfen. Dieſe letzte Seite iſt einer unendlichen Steigerung fähig. Der abſolute Wert des Sittlichen iſt am klarſten von Kant, aber in rein formeller Weiſe geltend gemacht worden. Der quantitative Charakter des endlichen Sittlichen tritt in der Ariſtoteliſchen Ethik beſonders deutlich hervor, wenn er jede Tugend als die Mitte zwiſchen zwei Extremen beſchreibt. Man wird beides verbinden müſſen. Damit iſt nicht der abſolute Charakter des Sittlichen aufgehoben. Vielmehr muß in jedem Momente das geſchehen, was nach der ganzen Situation jedesmal gefordert werden muß, worüber in vielen Fällen nur die individuelle ſittliche Einſicht entſcheiden kann. Man kann alſo ſagen, daß die ſittliche Geſinnung ſich in jedem Falle unter gegebenen Umſtänden auf beſtimmte Weiſe zu bethätigen hat. Und *dieſe* Bethätigung iſt in *dieſem Falle* gefordert, aber *in abstracto* angeſehen braucht dieſe Bethätigung nicht die abſolut vollkommene Darſtellung des Sittlichen zu ſein. Man könnte eine vollkommenere Weiſe der Bethätigung denken, wenn nicht dieſe beſtimmten Umſtände wären. Allein das hindert nicht, in der für dieſen Moment geforderten Bethätigung, die unter den vorhandenen

Umständen notwendige, sittlich geforderte Bethätigung anzuerkennen. Diese Eigentümlichkeit des Sittlichen in der menschlichen Form muß man berücksichtigen, wenn man gerecht über die menschlich sittliche Entwickelung urteilen will.

Man sagt nun freilich, wenn es kein absolut vollkommenes Sittliche in der Erscheinung gebe, so sei dem Pessimismus die Thüre geöffnet, denn dieser könne dann mit Recht auf das Unbefriedigende des sittlichen Lebens verweisen, das niemals aufhöre, auf die Vergänglichkeit aller Erscheinungsformen desselben. Allein wenn die sittliche Gesinnung in ihrer Erscheinung immer wertvoll ist, so kann man daraus, daß es in abstracto angesehen eine noch vollkommenere Erscheinungsform desselben als die gegenwärtige giebt, nicht den Schluß ziehen, daß die jedesmal gegenwärtige Form durchaus wertlos sei. Vielmehr ist sie als Erscheinung des absolut Wertvollen unter bestimmten Verhältnissen, immer wertvoll in sich, ganz abgesehen davon, daß sie unter den einmal vorhandenen Verhältnissen die Form ist, auf welche eine vollkommenere Erscheinungsweise aufgebaut werden kann. Und das gilt auch für das Jenseits. Denn wenn man die diesseitigen Erscheinungsformen des Sittlichen nicht als notwendige Vorstufen einer künftigen höheren Entwickelung ansieht, so verliert man die sittliche Kontinuität und reißt den Faden ab. Ganz im allgemeinen betrachtet wird es dabei bleiben, daß religiös ausgedrückt in Gott allein das Sittliche auch in absoluter Form vorhanden ist, daß die Welt, welche sich von Gott durch ihre endliche Erscheinungsweise unterscheidet, das Sittliche, wie es dem Wesen nach göttlich ist, in endlichen Formen abbildet und daß die Unendlichkeit der sittlichen Werte in der Erscheinungsform nur in einer quantitativ unendlichen Reihe zur Darstellung kommen kann. Dadurch ist dem Pessimismus genügend gewehrt, weil eben dadurch die Unendlichkeit der sittlichen Werte anerkannt und so die ganze Reihe der sittlichen Entwickelung als wertvoll behauptet ist. Die neuere Theologie hat sich großenteils dieser Einsicht nicht entzogen, sofern viele Theologen zugeben, daß das menschlich Sittliche einer unendlichen Steigerung und eines beständigen Wachstums fähig sei.

Mir scheint, daß, wenn man auch eine absolute Vollkommenheit

der Erſcheinung des menſchlich Sittlichen poſtuliert, man konſequenterweiſe genötigt iſt, das Sittliche in Gott untergehen zu laſſen und ihm den endlichen, kreatürlichen Charakter abzuſtreifen, womit gerade das nicht erreicht wäre, was man erreichen will, ein Reich Gottes, das aus ſelbſtändigen ethiſchen Perſönlichkeiten beſtehen ſoll. Es wird immer zwiſchen dem menſchlich Sittlichen und dem Göttlichen ein Abſtand beſtehen, der ſich auf die Art der Darſtellung des Sittlichen, auf die endliche Erſcheinungsform bezieht; und dieſer Unterſchied muß bleiben, wenn es überhaupt ein menſchlich, kreatürlich Sittliches im Unterſchied vom Göttlichen geben ſoll. Wenn Weiß den abſoluten Wert des Sittlichen mit Recht betont, ſo ſcheint er doch die Erſcheinungsform des Sittlichen nicht genügend gewertet zu haben. Es iſt aber gerade die Aufgabe der gegenwärtigen Ethik, beide auf die rechte Weiſe zu verbinden; denn ſo erſt kann eine geſunde, den reformatoriſchen Grundſätzen entſprechende Ethik zur Durchführung kommen. Ich habe aus dem Weißſchen Werke nur eine Seite zur Sprache gebracht, welche mir nicht genügend behandelt zu ſein ſchien, welche alſo einer Ergänzung bedarf. Ich will aber damit keineswegs das Verdienſtliche der Weißſchen Arbeit, welche gerade eine Reihe von prinzipiellen Fragen umſichtig erörtert, in Abrede ſtellen, halte es vielmehr um ſo mehr für meine Pflicht, zum Schluß dieſe Anerkennung auszuſprechen, als durch ein ſchweres Leiden dem Verfaſſer die Fortſetzung ſeines Werkes, die konkrete Ausgeſtaltung der Ethik, unmöglich geworden iſt, was auch im Intereſſe der ethiſchen Wiſſenſchaft bedauert werden muß.

5.

Das landesherrliche Ehescheidungsrecht.

Von

Dr. jur. et Lic. th. Karl Rieker,
Privatdozenten der Rechte in Leipzig.

In dem Kapitel des protestantischen Ehescheidungsrechts begegnet uns ein höchst eigentümliches Institut, das sich mit unseren modernen Anschauungen und Einrichtungen nicht zu vertragen scheint: das landesherrliche Ehescheidungsrecht. Daß neben der cognitio ordinaria der Gerichte der Landesherr mit einer cognitio extraordinaria in Ehesachen steht, daß außer der im ordentlichen Rechtswege auf Grund eines bestimmten Thatbestandes zu erlangenden Auflösung einer Ehe nach dem Rechte einiger deutschen Territorien eine Scheidung dem Bande nach durch Ausspruch des Landesherrn möglich ist, das scheint den unserem Geschlecht in Fleisch und Blut übergegangenen Grundsätzen von der Unstatthaftigkeit jeglicher Kabinettsjustiz und von der ausschließlichen Zuständigkeit der Gerichte in Rechtssachen in so hohem Grade zu widersprechen, daß mancher, der zum erstenmale davon hört, zunächst denkt, es handle sich da um ein Rechtsinstitut, das einer längst entschwundenen Zeit, nicht aber der Gegenwart angehöre. Die Wissenschaft hat darum gerade seit dem Ausbau der Gerichtsverfassung im Deutschen Reiche, mit der ja unser Institut wenig zu harmonieren scheint, dasselbe zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht, und es hat sich in den letzten fünfzehn Jahren eine lebhafte wissenschaftliche Debatte über die geschichtliche Ableitung und Bedeutung des l. E. am meisten aber über die Frage seiner fortdauernden Geltung in der Gegenwart erhoben. Diese Debatte ist geführt worden teils in den Kommentaren zum Personenstandsgesetz, unter welchen der von Hinschius vor allem zu nennen ist, teils in der Zeitschrift für

Kirchenrecht in einzelnen Abhandlungen von Zimmermann (14. Bd.), Buchka (16. Bd.), Stölzel (18. Bd.), teils in besonderen Monographieen von Wasserschleben (Das Ehescheidungsrecht kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit 1877; zweiter Beitrag 1880) und erst in diesem Jahre (1891) wiederum von Stölzel und von Maurer. Außerdem hat Hubrich in seiner Schrift „Das Recht der Ehescheidung in Deutschland" (1891) unserem Gegenstande eine ausführliche Untersuchung gewidmet. Die Aufgabe der nachstehenden Zeilen ist, theologische Kreise, denen das Thema weniger bekannt zu sein pflegt, über dasselbe zu orientieren und ihnen insbesondere zu einem Urteil über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des l. E. und im Zusammenhange damit über die Frage, ob die Beibehaltung oder Abschaffung desselben wünschenswert sei, die erforderliche objektive Grundlage zu schaffen.

I.

Vor allem interessiert uns das Geltungsgebiet des l. E. Dasselbe besteht zu Recht in Deutschland nur in den gemeinrechtlichen protestantischen Gebieten, also nicht im Gebiete des Preußischen allgemeinen Landrechts, des Sächsischen bürgerlichen Gesetzbuchs, nicht in den Ländern des Code Napoléon (preußische Rheinlande, Rheinhessen, bayerische Pfalz, Baden, Elsaß-Lothringen), ebenso wenig in katholischen Gebieten wie Bayern und Österreich. Es gilt jedoch nicht in allen gemeinrechtlichen protestantischen Gebieten: Württemberg kennt unser Institut nicht [1]). Dagegen ist es geltendes Recht in Neuvorpommern, in den beiden Mecklenburg, in Schleswig-Holstein, Oldenburg, Hannover, Braunschweig, Nassau, im Großherzogtum Hessen und in Kurhessen, in Frankfurt a. M. und in verschiedenen thüringischen Staaten (Weimar, Koburg-Gotha, Meiningen, Altenburg, Anhalt, Reuß ä. und j. L., Schwarzburg-Sondershausen).

Außerhalb Deutschlands kommt das l. E. vor in Schweden und Dänemark; über das letztere liegen interessante statistische No-

1) Doch scheint es nach Hauber, Recht und Brauch in der evangelischen Kirche Württembergs II, S. 29, früher daselbst bestanden zu haben.

tizen aus den Jahren 1877—1881 vor [1]): danach wurde in dieser Zeit die Bewilligung zur Trennung des Ehebandes vom Landesherrn durchschnittlich im Jahre in 200 Fällen erteilt, während kaum über 25 gerichtliche Scheidungen erfolgten, von welchen noch obendrein die meisten, weil auf Verschollenheit des Ehegatten sich stützend, nur rein formell als solche erscheinen. In Dänemark scheint somit die Scheidung durch landesherrliches Reskript die Regel, die gerichtliche Scheidung die Ausnahme zu bilden, während von Deutschland, ohne daß statistische Notizen vorliegen, wohl gesagt werden darf, daß das Verhältnis gerade umgekehrt ist.

Wo das l. E. in Deutschland besteht, gilt es fast überall gewohnheitsrechtlich; nur in einigen wenigen Gebieten (Gotha, Altenburg, Braunschweig [2]) hat es gesetzliche Feststellung gefunden.

II.

Indem wir nun zur Darstellung der Grundsätze, nach welchen das l. E. in Deutschland geübt wird, übergehen, sehen wir dabei von der Frage noch ganz ab, ob und inwieweit dasselbe durch die moderne Reichsgesetzgebung berührt worden ist. Diese Grundsätze sind folgende [3]):

1) Die Scheidung erfolgt durch Reskript des Landesherrn, in der Regel nachdem ein Sühneversuch vorangegangen und ein Gutachten von der obersten Kirchenbehörde oder vom Justizministerium erstattet worden ist. Ein eigentümliches Verfahren besteht in Braunschweig: das die Scheidung aussprechende Reskript des Landesherrn tritt erst mit der Eröffnung desselben an die Beteiligten seitens des Amtsrichters in Kraft; bis zu dieser Eröffnung kann das Gesuch um Scheidung von den Beteiligten ausdrücklich oder durch die konkludente Handlung des Nichterscheinens im Eröffnungstermine zurückgenommen werden.

2) Die Formel, deren sich der Landesherr in seinem Reskript bedient, lautet gewöhnlich: „kraft landesherrlicher Machtvollkommen-

1) Zeitschrift für Kirchenrecht, 18. Bd., S. 462 ff.

2) S. Zeitschrift für Kirchenrecht, 19. Bd., S. 458 ff.

3) Das Material hierfür hat bes. Wasserschleben in seinem ersten Beitrag zusammengestellt.

heit", hie und da auch „vermöge Unserer landesherrlichen und oberbischöflichen Rechte" oder auch bloß „auf Grund Unserer oberbischöflichen Gewalt".

3) Die Scheidung erfolgt nur auf Ansuchen der Beteiligten, in der Regel nur auf Ansuchen beider Ehegatten, aber auch auf Ansuchen eines Ehegatten, z. B. wenn der andere Ehegatte geisteskrank ist.

4) Der Landesherr ist in Ausübung seines Scheidungsrechtes vollkommen frei, d. h.

a) die Beteiligten haben kein Recht auf seine Entscheidung, sie haben ihm gegenüber keinen Rechtsschutzanspruch wie den Gerichten gegenüber, selbst dann nicht, wenn sie einen gesetzlichen Scheidungsgrund geltend machen können;

b) der Landesherr ist in materieller Beziehung vollkommen frei: er scheidet nach seinem Ermessen, entweder aus denselben Gründen, welche die Gerichte zur Scheidung ermächtigen, oder aus anderen Gründen; letzteres ist zwar die Regel, aber ersteres kommt auch vor, namentlich dann, wenn beim Vorhandensein gesetzlicher Scheidungsgründe die gerichtliche Scheidung unverhältnismäßige Kosten oder prozessuale Weiterungen oder öffentliches Ärgernis verursachen würde;

c) endlich bedeutet die vollkommene Freiheit des Landesherrn in Ausübung seines Scheiderechts auch das, daß er an keinerlei prozessuale Formen gebunden ist.

5) Der Landesherr macht von seinem Rechte Gebrauch nicht bloß seinen protestantischen, sondern auch den anderen Unterthanen gegenüber; es ist vorgekommen, daß protestantische Landesherren katholische und sogar jüdische Ehen aufgelöst haben. Nur im Großherzogtum Hessen scheint das l. E. stets nur protestantischen Unterthanen gegenüber zur Anwendung gebracht worden zu sein.

III.

Wir fragen weiter nach den geschichtlichen Wurzeln dieser eigentümlichen Einrichtung. Daß sie nur aus der Vergangenheit

zu erklären ist, geht aus allem Bisherigen hervor; die Gegenwart hätte das l. E. nimmermehr aus sich hervorgebracht. Woher also stammt dasselbe?

Der Umstand, daß dieses Institut sich nur in den protestantischen gemeinrechtlichen Ländern findet, sowie die hie und da gebrauchte Formel „kraft oberbischöflicher Gewalt" weist uns auf den kirchlichen Ursprung dieser Einrichtung hin: das l. E. ist zunächst und vor allem aus dem landesherrlichen Kirchenregiment zu erklären, daraus daß in den deutschen evangelischen Territorien die Jurisdiktion der Bischöfe und des Papstes suspendiert wurde und die Landesherren in ihre Befugnisse einrückten. Die gewöhnliche Gerichtsbarkeit, die cognitio ordinaria in Ehesachen, wurde von den Konsistorien in beständigem Auftrag des Landesherrn geübt. Allein das von diesen Konsistorien meist unter Beiziehung von Theologen gehandhabte Ehescheidungsrecht war ein sehr strenges: während nach kanonischem Recht aus vier Gründen (Ehebruch, Unglauben, Impotenz, Lebensnachstellungen) auf Verlangen des unschuldigen Teils die Scheidung erkannt werden konnte in dem Sinne, daß der unschuldige Teil für berechtigt erklärt wurde, das eheliche Zusammenleben nicht fortzusetzen (sogen. Scheidung von Tisch und Bett für das ganze Leben), ging man evangelischerseits, da man in diesem Punkte mit dem kanonischen Rechte gebrochen hatte, auf die Heil. Schrift zurück, und indem man diese verkehrterweise als einen codex juris divini ansah, ließ man Ehescheidungen nur aus sogen. schriftgemäßen Gründen zu, und als solche galten nach Matth. 5 bezw. 19 und 1 Kor. 7 nur Ehebruch und Desertion; wenn auch da und dort noch ein anderer Scheidungsgrund hinzutritt, die Mehrzahl der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts stellen nur jene beiden als Ehescheidungsgründe auf. Angesichts dieser strengen Ehescheidungspraxis der Konsistorien stellte sich schon frühe das Bedürfnis einer cognitio extraordinaria in Ehesachen für solche Fälle ein, wo die Konsistorien nach strengem Landesrecht sich nicht für berechtigt hielten, eine Ehe aufzulösen, und es doch als eine Härte erschien, dem unschuldigen Teil die Scheidung zu verweigern: hier griff der Landesherr ein und schied nach freiem Ermessen. Das l. E. erscheint somit in der ältesten Zeit seines

Bestehens als eine dem strengen Ehescheidungsrecht im einzelnen Falle aus Gründen der Billigkeit derogierende Einrichtung, es bestätigt sich darin, wie Richter einmal treffend sagt, vermittelnd die aequitas. In diesem außerordentlichen Rechtshilfemittel, wenn man es so nennen darf, konnten sich freiere und mildere Anschauungen über das Scheidungswesen bilden, und unter seinem Schutze erwarben sich manche anfangs mit Zweifel betrachtete Scheidungsgründe allgemeinereAufnahme, die in einigen Ländern zur gesetzlichen Anerkennung führte. Nicht unpassend hat Maurer diese Thätigkeit des protestantischen Landesherrn mit der des römischen Prätors verglichen: wie der Prätor im klassischen Recht in seiner formula neue Rechtssätze schuf, welche die Einseitigkeit des älteren Rechts vergessen ließen, so suchte auch der protestantische Landesherr die Reinheit und Strenge des kirchlichen Ehescheidungsrechts durch sein Reskript im einzelnen Falle zu mildern und dasselbe für die Anforderungen des Lebens brauchbar zu machen.

Indem wir das Recht des Landesherrn, Ehen dem Bande nach zu scheiden, aus einer kirchlichen Wurzel, nämlich aus seiner Stellung zur evangelischen Landeskirche ableiten, lehnen wir die Erklärung des Instituts aus einer weltlichen Wurzel ab, wie sie wohl Stölzel im Auge hat, wenn er sagt: „Die Wurzel des l. E. liegt in der Sitte, den Landesherrn zur Entscheidnng wichtiger Rechtsfragen anzurufen“ [1]). Diese Sitte war wohl die äußere Form, in welche sich die Ausübung des l. E. einkleidete, sie hat wohl auch die Entwickelung dieses Instituts unterstützt, indem sich jene zur Zeit der Reformation für weltliche Händel herrschende Sitte auf kirchliche übertrug, aber der innere Grund dieses Instituts ist ein tieferer, eben die zu jener Zeit vom Landesherrn seiner Kirche gegenüber eingenommene Stellung. Es wäre ja sonst unerklärlich, warum die Einrichtung des l. E. sich bloß in protestantischen und nicht auch in katholischen Ländern findet.

Einen anderen Grund für die Ableitung des l. E. aus der weltlichen Stellung des Landesherrn macht Hubrich geltend, wenn er sagt[2]):

1) Zeitschrift für Kirchenrecht, 18. Bd., S. 40.
2) A. a. O. S. 153 f.

die Eheſachen ſind nach der eigentlichen reformatoriſchen Idee weltliche Angelegenheiten und unterliegen der Ordnung der weltlichen Obrigkeit, den Reformatoren iſt die Ehe ein weltliches Inſtitut geweſen. Nun iſt es ja richtig, daß ſich derartige prinzipielle Äußerungen über die weltliche Natur der Ehe und Eheſachen bei den Reformatoren finden, allein dieſelben haben zunächſt ſo wenig eine praktiſche Wirkung gehabt, daß erſt die moderne Ehegeſetzgebung angefangen hat, mit jenen Ideen Ernſt zu machen. Es iſt mit dieſen reformatoriſchen Ideen gerade ſo gegangen wie mit denen über allgemeines Prieſtertum und Gemeindeverfaſſung: ſie wurden zunächſt einmal ausgeſprochen, blieben aber vorerſt ohne alle ſichtbare praktiſche Wirkung. Das Schwergewicht der Geſchichte, dem auch die evangeliſche Kirche trotz aller Polemik gegen die Kirche des Mittelalters ſich nicht entziehen konnte, war eben in vielen Punkten ſtärker als die neuen Ideen. Dies zeigt ſich gerade bei den Eheſachen am deutlichſten: wohl wurden ſie von den Reformatoren für weltliche Angelegenheiten erklärt, welche der Staat zu ordnen habe, aber in der Folgezeit wurden ſie eben doch wieder als kirchliche Angelegenheiten angeſehen und behandelt; bei den evangeliſchen Theologen und Juriſten finden wir eine Auffaſſung der Ehe, welche lebhaft an die katholiſche erinnert [1]); die Geſetzgebung über die Ehe fand ihre Stätte nicht in bürgerlichen Geſetzen, ſondern in den Kirchenordnungen; die Ehegerichtsbarkeit fiel den Konſiſtorien zu; Gutachten über Eheſachen wurden vielfach Theologen übertragen. Wenn ſomit dem Landesherrn die Befugnis, in Eheſachen durch Reſkript zu entſcheiden, beigelegt wurde, ſo geſchah dies nicht deshalb, weil ſich bei den Reformatoren einzelne prinzipielle Äußerungen über den weltlichen Charakter der Eheſachen finden, ſondern weil die Eheſachen als kirchliche Sachen angeſehen wurden und der Landesherr wie in weltlichen ſo auch in kirchlichen Fragen die höchſte Autorität war, wobei man aber zwiſchen der kirchlichen und weltlichen Stellung des Landesherrn im 16. und 17. Jahrhundert überhaupt nicht ſo ſcharf unterſchied, da

1) Belege ſ. bei Friedberg, Das Recht der Eheſchließung. S. 192 ff.

man es als Aufgabe jeglicher Obrigkeit ansah, für reine Lehre und christliches Leben in ihrem Gebiete zu sorgen.

Wenn aber, wie wir zu zeigen versuchten, das l. E. auf der eigentümlichen Stellung des Landesherrn zur Landeskirche beruht, wie kommt es denn dann, daß es auch gegenüber Nichtevangelischen zur Anwendung gebracht wird? Es ist dies daraus zu erklären, daß in der Auffassung des l. E. im Laufe der Zeit eine Verwandlung eingetreten ist: galt es ursprünglich als Ausfluß der kirchlichen Stellung des Landesherrn, so sah man es in der Zeit des Territorialismus als einen Bestandteil der Staatsgewalt an und brachte es demgemäß allen Unterthanen gegenüber zur Anwendung. Und diese Auffassung des l. E. blieb auch dann, als man unter dem Einfluß kollegialistischer Ideen lernte, zwischen der Staatshoheit als solcher und dem nur zufällig als Annexum mit derselben verbundenen Kirchenregiment zu unterscheiden und die kirchliche Wurzel des l. E. wieder erkannte. Das l. E. hat also seine ursprünglich kirchliche Grundlage verloren und ruht heutzutage rein auf der Staatsgewalt; nicht als Inhaber des evangelischen Kirchenregiments, sondern als Inhaber der Staatsgewalt üben es heutzutage die Landesherren aus: „aus landesherrlicher Machtvollkommenheit". Daß man es freilich in der Praxis mit der rechtlichen Begründung des l. E. nicht so genau nahm, beweist einmal der Umstand, daß daneben auch noch die andere Formel sich findet „kraft oberbischöflicher Gewalt", so wie die Thatsache, daß 1799 in Kurhessen eine jüdische Ehe „aus landesherrlicher Machtvollkommenheit und oberbischöflicher Gewalt" (!) getrennt worden ist.

In einem Punkte freilich war die Erinnerung an den geistlichen Ursprung unseres Instituts noch in unserem Jahrhundert von praktischer Bedeutung: als das moderne Staatsrecht die Lehre von der Unstatthaftigkeit der Kabinettsjustiz schuf und es ein stehender Artikel in allen neueren Verfassungen wurde, daß die Gerichtsbarkeit nur durch unabhängige Richter ausgeübt werden dürfe, da schien mit der Kabinettsjustiz auch das l. E. fallen zu müssen. Allein nun erinnerte man sich wieder lebhaft an den christlichen Ursprung dieses landesherrlichen Rechts und machte zugunsten seiner

Fortdauer geltend, es sei aus der episkopalen Stellung des Landesherrn abzuleiten, für welche die staatsrechtlichen Prinzipien nicht streng in Anwendung gebracht wurden. Daß freilich aus dieser Ableitung das l. E. die Unstatthaftigkeit seiner Anwendung *nicht-evangelischer* Unterthanen gegenüber folge, diese Konsequenz vergaß man zu ziehen.

Freilich hatte sich auch im Laufe der Zeit das Geltungsgebiet des l. E. bedeutend verringert: in *Preußen* wurde es durch das „Allgemeine Landrecht" (1794) aufgehoben. Der Grund davon ist nicht etwa der, daß das l. E. in diesem Lande besonderen Anstoß erregt oder sich nicht bewährt hätte, sondern einfach der, daß es überflüssig geworden war. Indem jenes Gesetzbuch die Ehe vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Vertrags und als Mittel zur Vermehrung der Bevölkerung betrachtete, mußte es die Auflösung der Ehe erleichtern und begünstigen. Demgemäß hat es die Zahl der Ehescheidungsgründe in solch freigebiger Weise vermehrt, insbesondere auch Ehescheidung auf Grund gegenseitigen Einverständnisses der Ehegatten zugelassen, daß daneben das l. E. wohl entbehrt werden konnte. Aus dem gleichen Grunde ist es zu erklären, wenn in den Ländern des Code Napoléon, der ebenfalls die Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung zuläßt, für das l. E. kein Raum mehr ist.

IV.

Wir haben nunmehr der Frage näherzutreten, ob das l. E. angesichts der neuen Reichsgesetzgebung noch zu Recht besteht oder nicht; ob, wenn es noch zu Recht besteht, es in seinem bisherigen Umfange besteht oder ob es in irgendeiner Weise alteriert worden ist. Gerade auf diesen Punkt, die Geltung des l. E. in der Gegenwart, hat sich die wissenschaftliche Debatte mit besonderer Lebhaftigkeit geworfen, und zwar steht die Sache so: während früher, besonders unter dem Einflusse von Hinschius und Wasserschleben die Ansicht vorherrschte, daß das l. E. durch die Reichsgesetzgebung aufgehoben sei, ist seit einigen Jahren infolge der genannten Abhandlung von Stölzel (in der Zeitschrift für Kirchenrecht, 18. Bd.) die gegenteilige Auffassung durchgedrungen und hat neuestens selbst

Hinschius (in der 3. Aufl. seines Kommentars zum Personenstandsgesetze) bekehrt.

Es handelt sich vor allem um § 76 des Personenstandsgesetzes vom 6. Februar 1875. Er lautet:

„In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Eine geistliche oder eine durch die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis bedingte Gerichtsbarkeit findet nicht statt."

Der § 15, Abs. 3 des Gerichtsverfassungsgesetzes spricht dem gegenüber nichts Neues aus, wenn er die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten besonders in Ehe- und Verlöbnissachen für wirkungslos in bürgerlicher Hinsicht erklärt. Es sollte durch die genauere Fassung dieses Paragraphen nur dem Mißverhältnisse vorgebeugt werden, das jener § 76 erwecken konnte, wenn auch nicht wollte, als ob die Reichsgesetzgebung die geistliche Gerichtsbarkeit überhaupt hätte beseitigen wollen, während es ihr vielmehr nur darum zu thun war, sie jeglicher bürgerlichen Wirkung zu entkleiden. So bedarf also der § 15, Abs. 3 des Gerichtsverfassungsgesetzes neben jenem § 76 keiner besonderen Berücksichtigung, und wir können uns gleich diesem zuwenden.

Hebt dieser § 76 nicht alle und jede Gerichtsbarkeit des Landesherrn in Ehesachen auf? jedenfalls einmal, das ist zuzugeben, alle und jede geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen. Wäre das Scheidungsrecht des Landesherrn heute noch wie einst in seiner ersten Zeit ein Ausfluß der kirchlichen Stellung des Landesherrn, dann wäre es unzweifelhaft durch den § 76 aufgehoben. Allein wir haben bereits festgestellt, daß das l. E., so wie es heutzutage besteht und geübt wird, nicht kirchlicher, sondern weltlich-staatlicher Natur ist.

Wenn nun aber auch unser Institut durch den zweiten Satz des § 76 nicht getroffen wird, so scheint ihm doch der erste um so gefährlicher zu sein: „In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig."

Manche Kirchenrechtslehrer [1]) versuchen angesichts dieser Ge-

1) Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts. 3. Aufl. S. 428. Richter-Dove-Kahl, Lehrbuch des Kirchenrechts. 8. Aufl. S. 1183.

setzesbestimmung dem gefährdeten l. E. dadurch das Leben zu retten, daß sie sagen: so weit die Landesherren bisher auf Anrufen eines Teils die Auflösung der Ehe ausgesprochen haben, haben sie eine Gerichtsbarkeit in streitigen Ehesachen ausgeübt und sind durch den § 76 gehindert, dies ferner zu thun; soweit sie aber auf Anrufen beider Ehegatten geschieden haben, haben sie freiwillige Gerichtsbarkeit geübt, und sind in der ferneren Ausübung derselben durch den § 76 nicht gehindert. Allein diese Auffassung des Unterschiedes zwischen streitiger und freiwilliger Gerichtsbarkeit ist durchaus keine allgemein anerkannte und unbestrittene; es dürfte deshalb von einer solchen Unterscheidung hier ganz abzusehen sein.

Der Beweis, daß der § 76 des Personenstandsgesetzes das Institut des l. E. nicht berührt, ist auf anderem Wege, mehr indirekt zu führen. Aus der Geschichte jenes Gesetzes, insbesondere des § 76 geht hervor, daß es sich seinerzeit, als das Gesetz zustande kam, nicht darum gehandelt hat, in das Ehescheidungsrecht der einzelnen Staaten einzugreifen, daß die Absicht des Gesetzgebers vielmehr die gewesen ist, die bis dahin noch in einzelnen Bundesstaaten vorhandene geistliche Ehegerichtsbarkeit aufzuheben, und die Kompetenz, welche bisher noch geistliche Behörden als Ehegerichte gehabt hatten, auf die ordentlichen Gerichte zu übertragen. Der § 76 des Personenstandsgesetzes richtet seine Spitze nicht gegen das harmlose Institut des l. E., dessen weltliche Natur für den Gesetzgeber feststand, sondern gegen die ihm viel gefährlicher scheinende geistliche Gerichtsbarkeit. Man muß sich daran erinnern, daß das Personenstandsgesetz eine Frucht des sogen. Kulturkampfes ist, in welchem das gesetzgeberische Bestreben des Staates dahin ging, sich und seine Unterthanen in bürgerlicher Beziehung von der Kirche freizumachen, und dazu sollte besonders auch die Emanzipation des Staates auf dem Gebiete des Eherechts dienen. Darum ist in dem ersten Absatz des § 76 nicht das Wort „streitig", sondern das Wort „bürgerlich" zu betonen: „in streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen (nicht die geistlichen) Gerichte ausschließlich zuständig".

Hätte man das l. E. durch jenes Gesetz aufheben wollen, so hätte man dies gewiß mit klaren und deutlichen Worten ausge-

sprochen. Als Analogie diene der § 15 des Gerichtsverfassungsgesetzes. Hier wird in Abs. 1 gesagt: „die Gerichte sind Staatsgerichte", das ist ein Satz von weitreichender Bedeutung, der unter anderem auch alle und jede Privatgerichtsbarkeit aufhebt und ausschließt. Nichtsdestoweniger fügt der Abs. 2 ausdrücklich hinzu, um jeden Zweifel und jede Unklarheit hinsichtlich der Privatgerichtsbarkeit zu beseitigen: „die Privatgerichtsbarkeit ist aufgehoben". So, meinen wir, hätte es auch in dem § 76 ausdrücklich gesagt werden müssen, wenn das l. E. hätte beseitigt werden sollen, und der Gesetzgeber hätte gewiß, wenn dies seine Absicht gewesen wäre, im Interesse der Klarheit und Rechtssicherheit die Worte hinzugefügt: „das l. E. ist aufgehoben".

Unserer Auffassung dient zur Bestätigung, daß es nach Erlaß des Personenstandsgesetzes keinem der deutschen Landesherren, welche bisher jenes Recht geübt hatten, eingefallen ist, dasselbe als beseitigt anzusehen. So wenig galt es vielmehr in ihren Augen für aufgehoben, daß sie zum Teil in ihren zur Ausführung des Personenstandsgesetzes erlassenen Gesetzen und Verordnungen [1]) von diesem ihrem Rechte reden wie von etwas, dessen Fortexistenz gar keinem Zweifel unterliegt, z. B. anordnen, daß eine beglaubigte Abschrift des landesherrlichen Ehescheidungsreskripts dem Standesbeamten, vor welchem seinerzeit die geschiedene Ehe geschlossen worden ist, zugestellt werde. Auch die Praxis der Gerichte hat das l. E. als rechtsbeständig anerkannt. Nur ein Berliner Standesbeamter glaubte die Sache besser zu verstehen und versagte einem landesherrlichen Scheidungsreskript die Wirksamkeit, wurde aber sofort von seiner vorgesetzten Behörde angewiesen, die verweigerte Eheschließung vorzunehmen.

Der § 76 des Personenstandsgesetzes berührt also das l. E. in keiner Weise. Dasselbe gilt von dem § 568 ZPO., welcher für Ehescheidungsstreitigkeiten das Landgericht, bei dem der Ehemann seinen allgemeinen Gerichtsstand hat, für ausschließlich zu-

1) Vgl. z. B. Koburg-Gotha: Ausführungsverordnung zum Personenstandsgesetz vom 1. November 1875, § 14; Sachsen-Weimar: vom 9. Oktober 1875, § 15 u. s. w.

ständig erklärt. Er verhält sich zu dem § 76 des Personenstandsgesetzes wie eine Ausführungsvorschrift: nachdem dort gesagt war, daß über Ehestreitigkeiten ausschließlich die bürgerlichen Gerichte zu entscheiden haben, bestimmt der § 568 ZPO., welches bürgerliche Gericht ausschließlich zuständig sein soll.

Daß die Reichsgesetzgebung nicht daran dachte, das l. E. aufzuheben, darauf führt noch eine andere Erwägung. Das l. E. gehört zum materiellen Ehescheidungsrecht, und dieses sollte durch die Reichsgesetzgebung bekanntlich nur in dem einen Punkte geändert werden, daß da, wo bisher auf beständige Trennung von Tisch und Bett erkannt worden ist, nunmehr auf Scheidung vom Bande zu erkennen sei. Die reichsgesetzliche Regelung und Feststellung des Ehescheidungsrechts sollte dem künftigen bürgerlichen Gesetzbuch vorbehalten bleiben. Denn die Beiseitigung des l. E. steht im engsten Zusammenhang mit einer gesetzlichen Neuordnung der Ehescheidungsgründe, und ist durch diese bedingt. Schon deshalb konnte die Reichsgesetzgebung nicht daran denken, das l. E. zu beseitigen, ohne zugleich das Ehescheidungsrecht neu zu regeln. Da sie aber letzteres bisher nicht gethan hat, so ist unseres Erachtens nicht daran zu zweifeln, daß das l. E. heute noch zu Recht besteht, und zwar in seinem bisherigen Umfange.

V.

Zum Schlusse können wir uns nicht versagen, der Zukunft unseres Instituts noch einige Worte zu widmen. Dasselbe ist bisher durch die Klippen der Reichsgesetzgebung glücklich hindurchgedrungen, aber seine Zukunft ist aufs ernstlichste gefährdet durch den Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. In § 1440 spricht derselbe den allgemeinen Satz aus, eine Scheidung solle nur durch gerichtliches Urteil erfolgen. Wenn wir je noch einen Zweifel darüber hätten, ob dieser Satz das l. E. treffen wolle, so müßte derselbe angesichts der Motive (IV, 577 f.) schwinden, welche klar und deutlich aussprechen, daß jene allgemeine Bestimmung unter anderem auch den Zweck haben soll, Ehescheidungen aus landesherrlicher Machtvollkommenheit künftig unmöglich zu machen.

Welches sind die Gründe dieser ablehnenden Haltung des Ent-

wurfs gegenüber dem l. E.? Die Motive sprechen sich darüber in folgenden Worten aus: es fehle an einem Bedürfnis, jenes Institut neben dem bürgerlichen Gesetzbuch fortbestehen zu lassen, da letzteres die Aufgabe habe, das Scheidungsrecht in einer dem Wesen der Ehe und den Bedürfnissen das Lebens entsprechenden Weise erschöpfend zu regeln; darüber hinaus solle eine Scheidung überhaupt nicht zulässig sein. Auch von dem Gesichtspunkte aus lasse sich die Beibehaltung des Instituts nicht rechtfertigen, daß dadurch die Möglichkeit gegeben werde, geeigneten Falls unter schonender Berücksichtigung der Interessen der Ehegatten selbst und ihrer Familie ohne Scheidungsprozeß die Scheidung herbeizuführen; sollte nach dieser Richtung in der That ein Bedürfnis vorliegen, was der Entwurf jedoch verneine, so würde es richtiger sein und dem Zug der heutigen Gesetzgebung mehr entsprechen, diesem Bedürfnisse im Wege der ordentlichen Rechtspflege durch Zulassung der Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung Rechnung zu tragen.

In Kürze sind also die Gründe des Entwurfs gegen die Beibehaltung des l. E.: 1) es ist kein Bedürfnis vorhanden, 2) wenn ein Bedürfnis vorhanden wäre, würde ihm zweckmäßiger auf andere Weise Rechnung getragen.

Was das erste betrifft, daß künftig kein Bedürfnis mehr bestehe, neben dem bürgerlichen Gesetzbuch das l. E. beizubehalten, da jenes die Aufgabe habe, das Scheidungsrecht erschöpfend zu regeln, so ist dies nur so zu verstehen: der Entwurf regelt das Ehescheidungsrecht so erschöpfend, daß die gesetzlichen Ehescheidungsgründe allen berechtigten Wünschen und Bedürfnissen vollkommen genügen werden. In der That glaubt ja auch der Entwurf durch Aufstellung des Prinzips der relativen Scheidungsgründe neben den absoluten in § 1444 einen Fortschritt über die bisherigen Eheordnungen hinaus gethan zu haben, welche die Scheidungsgründe in allzu engherziger Weise festgestellt haben [1]). Allein wenn auch

1) Nach dem Entwurf ist Scheidung möglich: 1) wenn ein Ehegatte des Ehebruchs oder einer nach den Vorschriften der §§ 171, 175 des Strafgesetzbuches strafbaren Handlung sich schuldig gemacht hat (§ 1441); 2) wenn ein Ehegatte dem Leben des anderen nachgestellt hat (§ 1442); 3) wenn ein Ehegatte den anderen böslich verlassen hat (§ 1443). Zu diesen absoluten Schei-

der § 1444, so wie er jetzt lautet, in Kraft und Geltung treten sollte, so ist eben damit doch nur wieder ein Gesetzesrecht geschaffen. Gesetzesrecht aber ist immer starr und unbiegsam, und auch dieser wegen seiner Dehnbarkeit sogen. Kautschukparagraph wird dem allgemeinen Los des Gesetzesrechts nicht entgehen: steht doch zu erwarten, daß die relativen Scheidungsgründe unter dem maßgebenden Einflusse der Rechtsprechung des obersten Gerichthofes im Deutschen Reiche sich zuletzt doch wieder in eine Reihe ganz bestimmter einzelner Scheidungsgründe auflösen werden. Dann bleibt aber gerade das Bedürfnis, dem bisher durch das l. E. Rechnung getragen worden ist, die Berücksichtigung ganz individueller Umstände, persönlicher Verhältnisse, unbefriedigt, dann herrscht wohl die justitia, aber nicht zugleich auch die aequitas. Und doch ist eine diskretionäre Handhabung der Ehescheidungsgewalt, d. h. eine solche Handhabung, welche zwischen dem strengen starren Gesetzesrecht und den Bedürfnissen des einzelnen Falles im Sinne der Billigkeit vermittelt, heute noch unentbehrlich. Wenn es eine allgemeine Erfahrung ist, daß das Leben stets viel reicher an Fällen ist als ein noch so kasuistisches Gesetz, so gilt dies insbesondere von der Ehe und dem Eherecht. Nirgends ist eine individuelle Behandlung des einzelnen Falles mehr angezeigt als hier, und nirgends

dungsgründen kommen noch relative in § 1444, welcher lautet: „Ist von einem Ehegatten in anderer als der in den §§ 1441 bis 1443 bezeichneten Weise durch schwere Verletzung der ihm gegen den anderen Ehegatten obliegenden ehelichen Pflichten, insbesondere durch schwere Mißhandlung desselben, oder durch ehrloses oder unsittliches Verhalten, insbesondere durch ein nach Schließung der Ehe begangenes entehrendes Verbrechen oder Vergehen, eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet worden, daß dem anderen Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann, so ist der andere Ehegatte die Trennung von Tisch und Bett zu verlangen berechtigt; die sofortige Scheidung ist er in einem solchen Falle nur dann zu verlangen berechtigt, wenn nach den Umständen des Falles die Aussicht auf Herstellung des ehelichen Verhältnisses ausgeschlossen ist. Die Zeit der Trennung von Tisch und Bett ist in dem Urteile zu bestimmen; die Trennung kann nicht auf einen längeren Zeitraum als zwei Jahre bestimmt werden." Nach § 1445 kann der Ehegatte, welcher ein Urteil auf Trennung von Tisch und Bett erlangt hat, nach Ablauf der bestimmten Trennungszeit auf Grund des Urteils im Wege einer neuen Klage die Scheidung verlangen.

ist eine schonende diskrete Behandlung, welche die Geheimnisse de Familienlebens nicht unnötigerweise an die Öffentlichkeit zerrt, mehr geboten als in Ehesachen.

Das Bedürfnis also, unter schonender Berücksichtigung der Interessen der Ehegatten selbst und ihrer Familie ohne Scheidungsprozeß die Scheidung durchzuführen, läßt sich unseres Erachtens nicht in Abrede ziehen. Wenn nun aber die Motive sagen, diesem Bedürfnis, wenn es je vorhanden sei, würde b·sser auf andere Weise, nicht durch Beibehaltung des l. E., sondern im Wege der ordentlichen Rechtspflege durch Zulassung der Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung Rechnung getragen, wie dies das Preußische allgemeine Landrecht und der Code Napoléon thun, so hat diese Erweiterung der Scheidungsgründe noch über das Maß des sehr weitherzigen § 1444 hinaus doch ihr Bedenkliches. Wir können, was sich dagegen sagen läßt, nicht besser ausdrücken als mit den Worten, welche das Herzogliche Konsistorium zu Altenburg in einem Bericht vom 5. November 1811 [1]) gebraucht: „Bei der leichten Denkungsart des gegenwärtigen Geschlechts über die Ehe können die vorhandenen Gesetze den Strom der Leidenschaften und des Leichtsinns, der seinen Damm durchbrochen hat, nicht mehr aufhalten, und der Richter kann in deren Anwendung nicht allemal bei der ehemaligen Strenge bleiben, ohne noch gefährlichere Ausbrüche zu veranlassen; er kann aber auch von ihnen nicht abweichen, sofern nicht etwa eine mildere Erklärung ihn dazu berechtigt. In dieser Lage, welche die unseres Zeitalters ist, finden wir es geratener, daß in einzelnen Fällen die oberste Macht im Staate Ausnahmen vom Gesetz bewillige, als daß sie durch allgemeine Gesetze laxere Grundsätze einführe, die dann durch Deutung und Deuteley bald wieder ausdehnende Erklärung finden und so dem Leichtsinn und der Ausschweifung nur noch mehr Spielraum geben würden."

Es wird freilich zu der ablehnenden Haltung des Entwurfs gegenüber dem l. E. noch ein anderer Gesichtspunkt mitgewirkt haben, der in den Motiven zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber

1) Bei Wasserschleben I, 14 f.

von Meurer [1]) wohl reichlich ſo formuliert wird: „Das bürgerliche Geſetzbuch will Rechtseinheit ſchaffen und kann dabei nicht die Anomalieen kleiner Staaten zugrunde legen.“ Das l. E. muß alſo dem hohen Gute der Rechtseinheit zum Opfer fallen. Aber giebt es nicht noch einen anderen Ausweg? kann man nicht das Intereſſe der Rechtseinheit und das Intereſſe, dem das Inſtitut das l. E. bisher gedient hat, miteinander vereinigen? wäre es nicht möglich, wie ein ſcharfſinniger Kritiker [2]) des Entwurfs vorgeſchlagen hat, ſtatt des § 1444 mit ſeinen relativen Scheidungsgründen das l. E. als allgemeines Inſtitut des deutſchen Rechts in das bürgerliche Geſetzbuch aufzunehmen? Das ſcheint ſich uns mehr zu empfehlen als die Einführung eines laxen Scheidungsrechts zu dem Zweck, das l. E. überflüſſig zu machen. Beſſer eine diskretionäre Eheſcheidungsgewalt als ein laxes Eheſcheidungsrecht!

1) A. a. O. S. 83.
2) Bähr in der kritiſchen Vierteljahrsſchrift, 30. Bd., S. 541 f.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Bücher Habakkuk und Sephanja.

Von

Prof. **Karl Budde** in Straßburg.

---

1. Habakkuk.

Cornill beginnt in seiner Einleitung in das Alte Testament (Freiburg 1891), S. 188 die Behandlung dieses Buches mit dem Satze: „Wenig alttestamentliche Schriftstücke lassen Zeit und Umstände ihrer Entstehung so deutlich erkennen, als Kap. 1 des Buches Habakkuk." Dazu biete ich eine schlechte Bestätigung, da meine Einsicht davon mit der Cornills und Kuenens, dessen Auffassung er durchweg teilt, keineswegs übereinstimmt. Die Abweichung ist eine grundlegende, denn wir sind schon über den Gegenstand der Weissagung nicht einverstanden: jene wie fast alle Ausleger sehen darin eine Drohweissagung gegen die Chaldäer, ich gegen die Assyrer.

Es ist richtig, der einzige Name überhaupt, den das Buch nennt, ist der der Chaldäer, und auch den nennt es nur ein einziges Mal, in 1, 6. Es ist ferner richtig, daß Kap. 1 bittere, bewegliche Klage gegenüber Jahwe führt wegen eines ruchlosen und schändlichen Frevlers, Zerstörers und Ränkeschmieds, und daß dieser keine Einzelperson ist, geht aus V. 12 ff. deutlich hervor, wo er Völker auf Völker wie die Fische an der Angel, im Netz, in Reusen

fängt, als fette Beute herauslieſt und ſchlachtet. Es iſt nicht minder richtig, daß dieſem böſen Feinde in Kap. 2 der Untergang angeſagt wird, genau ſo, wie er es anderen Völkern gemacht hat. Und ſo ſcheint alles bewieſen. Der böſe Feind iſt der Chaldäer; er muß ſchon längere Zeit gehauſt haben, da er ein ſolches Maß von Frevelthaten aufgehäuft hat, und da er erſt nach der Schlacht bei Karkemis 605 nach Vorderaſien kam, anderſeits aber die erſte Wegführung 597 noch gar nicht in Sicht iſt, ſo werden wir kurze Zeit vor dieſe, in die Regierungszeit Jojakins, genau um 600, gewieſen, wenn nicht gar, was Kuenen offen läßt, in die bloß drei Monate umſpannende des Königs Jojakin.

Gegen alles dies legt lauten Einſpruch ein die Art, wie die Chaldäer in 1, 6 eingeführt werden. Das כי הנני מקים את הכשדים kann nicht anders überſetzt werden, als „Denn ich will die Chaldäer erſtehn laſſen", in der bekannten Wendung für das fut. instans; weder Beziehung auf die Vergangenheit noch auf die Gegenwart iſt hier möglich [1]). Sollen aber die Chaldäer erſt erſtehn, ſo ſind ſie noch nicht da und können deshalb nicht die Anſtifter all des Übels ſein, über das der Prophet klagt, zweifellos als von ſeinem eigenen Volke mit erlitten. Die Notwendigkeit jener Überſetzung geben alle zu; aber da niemand auf den Gedanken kommt, daß der böſe Feind von dem in 1, 6 genannten Volke könnte zu unterſcheiden ſein, wird entweder in demſelben Atem aus dem übrigen Kapitel bewieſen, daß dieſe Auffaſſung von V. 6 nicht möglich oder bloße Einkleidung ſei, weil die Chaldäer ſchon jenes ganze Sündenregiſter aufgeſammelt haben, oder man weiſt umgekehrt gegen jede Möglichkeit auch V. 12 ff. ihre Stelle erſt in der Zukunft an.

Noch größer wird aber die Schwierigkeit dadurch, daß in V. 2—4 oder 5 die Klage über alle jene Leiden der Verkündigung des Herannahens der Chaldäer ſchon vorausgeht. Aus dieſer Not ſieht Kuenen (Historisch-critisch Onderzoek², II, 392 f. [Leiden 1889]) nur einen Ausweg. Er teilt die Klage des Propheten und ſeine Zwieſprache mit Jahwe in zwei. Die erſte Klage 1,

1) Vgl. Geſ. K.²⁵ 116. 5, Müller, Schulgramm. 386. 1. und beſonders Driver, Hebrew tenses³, p. 168 f.

2—4 bezieht sich nicht auf Leiden durch ein auswärtiges Volk, sondern durch die Ungerechtigkeit im eigenen Volke, auf die Vergewaltigung der Gerechten in Juda durch die Frevler. Als Strafe und Züchtigung dafür faßt der Prophet die Gewaltthaten der Chaldäer auf; aber statt von ihnen auszugehn und ihre Ursache in den Sünden des Volkes aufzuweisen, versetzt er sich in seiner Vorliebe für dramatische Einkleidung in die Vergangenheit zurück und stellt die längst hereingebrochene Plage als noch bevorstehend, von Jahwe jetzt erst angekündigt dar. „Seine Zeitgenossen konnten seine Meinung nicht mißverstehn: was hätte ihn also verhindern sollen, in der Wahl der Einkleidung seiner Naturanlage zu folgen?"

Aber diese Auskunft hält nicht Stich. Nicht Straf- und Bußpredigt gegen die Sünde des Volkes ist der Inhalt des Buches Habakkuk, sondern, wie Kuenen selbst feststellt, die Ankündigung des Gerichtes über die Chaldäer; das ganze Buch wird schief, wenn man den Propheten von jener ausgehn läßt. Aber auch der Wortlaut verbietet, unter dem Peiniger und Gepeinigten in V. 2—4 andere zu verstehen, als in V. 12 ff. In V. 13, wo sicher der ausländische Feind gemeint ist, heißt der Peiniger genau so רשע, der Gepeinigte צדיק wie in V. 4; wir sind daher genötigt, die aus V. 12 ff. gewonnenen Werte in den dunkleren ersten Versen einzusetzen. Endlich ist es auch nicht möglich, die Zwiesprache des Propheten mit Jahwe zu verdoppeln. Die Antwort Jahwes auf die Klage des Propheten wird in 2, 2 nachdrücklich und feierlich mit ויענני יהוה ויאמר erst eingeführt. Ist diese Einführung dort notwendig, so kann nicht in V. 1, 5—11 schon eine durch nichts als solche hervorgehobene Antwort Jahwes erfolgt sein; aber ebenso unmöglich ist es, da einmal der Prophet seine Person der Jahwes so deutlich gegenüberstellt, daß er selbst in dem הנני מקים als Jahwes Bote mit dessen Ich das Wort ergriffe.

Man vergißt vor allen Dingen, daß das Buch nicht von einem fremden Volke redet sondern von zweien. Das erste ist der böse Feind und Plagegeist der Gegenwart, das zweite der Stärkere, dem er erliegen soll; denn daß das Gericht über ihn in einem Völkeransturm ergehn soll, darüber läßt allein 2, 8 keinen Zweifel, wenn wir auch die deutliche Einführung dieses stärkeren Feindes

an der Stelle, wo jetzt 2, 5 ff. stehn, schmerzlich vermissen. Dieser Stärkere ist naturgemäß derjenige, der noch nicht da ist, sondern erst kommen soll, also nach 1, 6 der Chaldäer. Damit ist der gegenwärtige Feind sicher gefunden: es ist kein anderer als der Assyrer, ungenannt, eben weil er noch die Macht in Händen hat[1]). Dann aber muß der Abschnitt 1, 5—11, in welchem der Überwinder des gegenwärtigen Feindes eingeführt wird, von seiner jetzigen Stelle dahin versetzt werden, wo er vermißt wird und ursprünglich wird gestanden haben, hinter Kap. 2, 4. Die Spur der Auslösung aus jener Stelle verrät sich in der Verderbnis der Verse 2, 4. 5, die mit Bredenkamp und Giesebrecht zu beseitigen ist, vor allem durch וְאֶפֶס כְּאַיִן statt ואף כי היין (in dieser Zeitschrift 1889, S. 161 ff., vgl. ZATW. 1889, S. 155 f.). Für die Imperfecta consecutiva in 1, 9—11 ist überall einfaches Imperfectum zu lesen; או חלף in V. 11 ist jedenfalls verdorben[2]).

---

1) Auch nicht die Skythen — man mißt ihrem Ansturm neuerdings wohl zu nachhaltige Wirkung bei — auf die v. Gumpach einst das ganze Buch bezog. Die Schilderung in 1, 12 ff. paßt nur auf einen ruhig in seinem Fette dasitzenden alten Gewalthaber, der längst mehr durch ränkevolle Staatskunst (בגד 1, 13; 2, 5) als durch rohe Gewalt seine Ziele erreicht.

2) Schon im Jahre 1861 hat de Goeje ähnlich 1, 5—11 in den Anfang des zweiten Kapitels eingefügt in einem Versuch der Neuordnung des ganzen Buches in zwei Weissagungen: I = 1, 1—4; 2, 1—3; 1, 5—11; 3, 16 f. II = 3, 2; 1, 12—17; 2, 4—11. 15—20; 3, 3—7. 15. 8—14. 18 f. Seine Abhandlung ist mir nicht zugänglich, ich weiß davon nur aus Kuenen Onderzoek² II, S. 386, ausführlicher Ond.¹ II, S. 361 ff. Doch war meine Lösung abgeschlossen, ehe ich auf diese Spur kam.

Wichtiger ist, daß mir Giesebrecht mit der Beobachtung, daß 1, 5—11 nicht an seine jetzige Stelle gehöre, zuvorgekommen ist. Ich erfuhr das erst, als dieser Aufsatz dem Herausgeber dieser Zeitschrift bereits seit einem Vierteljahr druckfertig vorlag, aus Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 5. Heft, 1892, S. 161 f. Wohl hatte ich Giesebrechts Beiträge zur Jesaiakritik (1890) gelesen, nicht aber die angehängte biblisch-theologische Abhandlung, in der S. 197 f. diese Beobachtung zu finden ist. G. setzt den Abschnitt vor V. 1 als selbständiges Stück, Wellhausen bezeichnet ihn als ein älteres Orakel, ohne sich über seine ursprüngliche Stelle auszulassen. An der Beziehung der so hergestellten Weissagung auf die Chaldäer sind beide nicht irre geworden. Um der mir höchst erwünschten

Alle Schwierigkeiten sind damit beseitigt, der Zusammenhang entspricht den strengsten Anforderungen. An Kap. 1, 4 schließt sich die Fortsetzung der Klage und des Hilferufes in 1, 12—17, dann das gespannte Warten auf Antwort in 2, 1 und die Antwort von V. 2 an. Zuerst allgemein, tröstend und zu gläubigem Harren ermahnend in 2—4. Weiter dann: „Nur ausgeschaut in die Ferne und ausgeharrt, Unerhörtes wird geschehen (1, 5); denn Jahwe wird die Chaldäer erwecken, die alles im Sturme niederwerfen (1, 6—11). Dann ist es rein aus mit dem Ränke-schmied, der in unersättlicher Gier alle Völker verschlungen hat (2, 5 vgl. 1, 13—17); vielmehr werden alle diese Völker nun ein Triumph- und Spottlied über den Gefallenen anstimmen" (V. 6 ff.).

Auch die Art, wie die Chaldäer eingeführt werden, paßt nur zu dieser Anordnung und diesem Verständnis. Denn nicht eine genaue Bekanntschaft mit den Chaldäern beweist 1, 6—11, wie Kuenen meint, sondern es ist eine phantastische Schilderung des kriegerischen Volkes ganz wie Jes. 5, 25—30 die von dem Herannahen der Assyrer, die Jesaja noch nicht gesehen hatte, sondern nur vom Hörensagen kannte. Und die Chaldäer traten wirklich damals für Vorderasien als ein neues Volk auf. Forschungen der jüngsten Zeit [1]) haben bewiesen, daß sie nicht eins sind mit den Babyloniern, sondern südlich von ihnen am Meere ihre Sitze hatten. Obgleich seit alten Zeiten je und je chaldäische Herrscherfamilien oder Einzelherrscher in Babylonien zur Macht gelangten und in späterer Zeit den assyrischen Oberherrschern viel Not machten, wie besonders der Merodak-baladan von 2 Kön. 20, so fielen sie doch immer wieder in ihr Sonderdasein zurück, bis endlich Nabopalassar

---

Bestätigung einer selbständigen Beobachtung keinen Abbruch zu thun, habe ich an dem Text dieses Aufsatzes daraufhin kein Wort verändert. Man wird leicht bemerken, wie vollständig Habakkuk von dem Tadel, dem Wellhausen zu 2, 4 Ausdruck giebt, durch meine Einreihung von 1, 5—11 freigesprochen wird.

1) Vgl. Delattre, Les Chaldéens jusqu' à la formation de l'empire de Nabuchodonosor 1877, Neudruck 1889, und unabhängig von ihm Winckler, Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte 1889, S. 47—64, Zeitschr. f. Assyriologie IV, 1889, S. 345—361.

die dauernde Vereinigung der beiden Länder herbeiführte. Erſt dadurch erhielt Babel die Kraft, Ninive zu ſtürzen, was ſeiner eigenen ſchlaffen Bevölkerung nie gelungen wäre. Seit dem Tode des gewaltigſten und grauſamſten aſſyriſchen Zwingherrn Aſurbanipal im Jahre 626 war die Macht Ninives im Schwinden; 625 kam Nabopalaſſar in Babel zur Herrſchaft. Seit dieſer Zeit und bis ſpäteſtens zum Sturze Ninives (um 607) iſt unſere Weisſagung denkbar.

Nun iſt aber Juda trotz ſchweren äußeren Druckes innerlich augenſcheinlich in guter Verfaſſung. Wollen wir den Propheten nicht geradezu zu den „falſchen“ rechnen, die ihres Volkes Sünden nicht ſehen, ſo können wir auch darum die Weisſagung, in der er ſein Volk „den Gerechten“ nennt (1, 4. 13; vgl. 2, 4) nicht unter den ruchloſen Jojakim verlegen. Das iſt begreiflich nur unter Joſia, und am leichteſten nach ſeiner Reform im 18. Jahre = 621. Darauf auch ſcheint die תורה 1, 4 hinzuweiſen: „Darum erſchlafft (leidet Stillſtand) das Geſetz, und das Recht *gelangt nicht zum Siege* (dringt nicht durch). Der ſchwere Druck von außen, die von den Vorgängern übernommene Unterthänigkeit unter Aſſyrien, begleitet von verderblicher Ausländerei und unaufhaltſamem Eindringen aſſyriſchen Weſens, halten die wohlthätige Wirkung und das Durchdringen der Reform auf, ſo daß man die Früchte nicht ſieht, trotz des beſten Willens. Fühlt ſich Joſia 609 ſchon freier, als er auf eigene Fauſt Neko entgegentritt, um den Tod zu finden, ſo werden wir etwa um 615 unſere Weisſagung anzuſetzen haben. Unmittelbar darauf fangen die Chaldäer wirklich an, Luft zu ſchaffen, wenn auch nicht, wie der Prophet gehofft hatte, zu dauerhaftem Heile des Gerechten, des Staates Juda. Der jähe Tod Joſias und die ſchwere Niederlage gegen Ägypten hatten alle dieſe Hoffnungen zunichte gemacht.

Nur die Kehrſeite jenes Bewußtſeins von der Gerechtigkeit Judas iſt die ſonſt ſo höchſt eigentümliche und auffällige Beurteilung des auswärtigen Feindes von der ſittlichen Seite, durch die man ſich hat verleiten laſſen, 1, 1—4 lediglich auf Gegenſätze im Volke ſelbſt zu beziehen, ohne zu beachten, daß man damit V. 12 ff. nicht aus der Welt ſchaffte. Nun findet auch dieſe Erſcheinung

ihre vollkommen zulängliche Erklärung. Gerade als Zeugnis aus dieser Zeit des guten Willens und der ersten Enttäuschungen nach Einführung der deuteronomischen Reform gewinnt das kleine Buch einen besonderen Wert und eine selbständige Stellung unter unseren Geschichtsquellen.

Jedermann weiß, daß kaum irgendein kritisches Mittel von der öffentlichen Meinung unter den Fachgenossen mit solchem Mißtrauen betrachtet wird, als das der Umstellung schon in kleinem, wie viel mehr in großem Maßstabe. Diese Abneigung hat gewiß ihren guten Grund; aber anderseits muß auch jeder, der eine annähernd zutreffende Vorstellung hat von den mannigfaltigen Schicksalen und dem rücksichtslosen Verfahren, die unsere prophetischen Bücher erlitten haben, mindestens die Möglichkeit einer Umstellung im Auge behalten. Hilft dann kein anderes Mittel, dies aber leicht und vollständig, so dürfen auch wir die alte Klimax der Mediziner medicamentum, ignis, ferrum anrufen. Nur davon darf man Rechenschaft verlangen, wie etwa die Störung der alten Ordnung möge erfolgt sein. Dafür wird man zwei Umstände anrufen müssen: 1) Daß der auswärtige Feind der Gegenwart ungenannt war und blieb, daß deshalb schon früh das Auge des Suchenden auf den einzigen Namen fiel, der als der eines Schädigers des Volkes bekannt war, den der Chaldäer, und man diesen daher möglichst in den Anfang rückte; und 2) daß schon ein Jahrzehnt später niemand mehr begriff, wie man von den Chaldäern Heil erwarten konnte. Da anderseits der Sturz des Chaldäerreiches *wirklich* in gewissem Sinne dauerndes Heil brachte, so braucht die Umstellung nicht schon *vor* 538 vollzogen zu sein, sondern kann auch tiefer in die Zeit der Redaktionen hinabreichen.

Damit ist, so viel ich zu sehen vermag, bis auf kleine Anstöße, die in den Bereich der Textkritik gehören, der Abschnitt 1, 2 bis 2, 8 in Ordnung. Wie steht es mit dem Rest des Kapitels? Den Abschnitt V. 9—20 hat Stade (ZATW IV, S. 154 ff.) gemeint davon trennen und Habakkuk absprechen zu müssen, und hat dafür bei Kuenen und Cornill Zustimmung gefunden. Äußer-

lich setzt der Abschnitt gut fort. Denn das Spottlied beginnt in V. 6 mit einem הוי, und der Abschnitt V. 9—20 bringt vier weitere הוי (V. 9. 12. 15. 19), die ebenfalls Anklagen gegen den gestürzten Feind einleiten. Dieser Aufbau aber entspricht genau dem, was wir bei diesem Propheten, der durchaus der Schule Jesajas angehört, erwarten müssen. Er findet sein Seitenstück und, die Echtheit vorausgesetzt, sein Vorbild an dem siebenfachen הוי in Jes. 5, 8 ff. (10, 1—4), ganz ebenso wie 1, 5—11 an Jes. 5, 26—30, wie 2, 2 ff. an Jes. 8, 1 ff. Aber das hier Ausgesagte soll auf die Chaldäer — um von König Jojakim, wie Hitzig deutete, ganz abzusehen — keine Anwendung finden, auch durch viele Entlehnungen späte Abfassung verraten.

Das letztere ist unbedingt zuzugeben für V. 14 = Jes. 11, 9, zumal die Erkenntnis Jahwes hier gar nichts zu suchen hat. Ebenso bedenklich ist V. 13 = Jer. 51, 58. Da der Vers hier, bei Habakkuk, mittels eines הלא הִנֵּה מאת יהוה (הִנֵּה st. הֵנָּה richtig LXX) ausdrücklich als Anführung bezeichnet wird, während er in Jer. 51 schön an- und abschließt, so ist die Entlehnung sicher und fällt kraft der Abfassungszeit jenes Stückes sehr spät. Dagegen kann die Ähnlichkeit von V. 12 mit Mi. 3, 10 nicht entscheiden (Mi. בנה ציון בדמים וירושלם בעולה, Hab. הוי בנה עיר בדמים וכונן קריה בעולה); der Anklang, ja selbst die Anlehnung, solche zugegeben, ist durchaus unverfänglich und erlaubt. Vielmehr wird man in V. 12 die alte und echte Grundlage für die Ausweitung durch die entlehnten Verse 13 und 14 zu sehen haben. Der Vers scheint zu diesem Zwecke von seiner ursprünglichen Stelle vor V. 9, wo er zur Einführung schwer zu entbehren ist, fortgenommen zu sein; das הוי vor V. 9 muß dann gestrichen werden.

Ebenso ungehörig ist V. 18—20 mit der Anklage auf Götzendienst und der Forderung der Anbetung Jahwes durch die ganze Erde. Die Schilderung und Beurteilung des Götzendienstes ist genau die des Deutero-Jesaja, am deutlichsten in dem, wie es scheint, noch später hinzugefügten V. 18, der nun vor seinem הוי steht (so auch Stade).

So fallen zwei „Wehe“ als Erweiterung fort, es bleiben

neben dem ersten in V. 6—8 noch zwei, im ganzen drei Wehe, übrig. Diese letzten zwei aber lassen sich in ihrer Ursprünglichkeit nicht anfechten. In V. 12. 9—11 (oder, will man V. 12 fallen lassen, in V. 9—11) wird die furchtbare Fronarbeit an den Palästen geschildert, nicht den chaldäischen, sondern den assyrischen, und das Zusammenrauben aller Schätze, die dazu gehören. Das לשום במרום קנו ist nur ein vom Vogel entnommenes Bild, das nicht die Höhe über dem Meeresspiegel, sondern die Unbezwingbarkeit der Festung bedeutet, und paßt jedenfalls zum Assyrer noch besser als zum Chaldäer. Die Inschriften legen hundertstimmiges Zeugnis dafür ab, vor allem unter dem letzten Zwingherrn Asurbanipal. Der Text hat sehr gelitten, namentlich in V. 10. Ähnlich steht es mit dem dritten Wehe V. 15—17. Auch hier ist das Trunkenmachen der Mitmenschen, bis sie zu eigenem Schimpf und Schande und zu Spott und Hohn der Zuschauer in unanständiger Entblößung daliegen, nicht wörtlich zu nehmen als das Verfahren eines kleinen Zwingherrn (Raubritters) in einem Felsenneste Palästinas, sondern nur das Bild für das Verfahren des großen Gewalthabers, wie er die anderen Könige, ja seine eigenen Bundesgenossen, mit Schmeichelei, List und Gewalt entwürdigt und auszieht, bis sie in äußerster Schmach, keines Beistandes mehr würdig, als sein willenloses Opfer daliegen. Im Altertum haben die Römer immer wieder, noch in unserm Jahrhundert Napoleon I., das schandbare Beispiel solcher niederträchtigen Staatskunst gegeben, am deutlichsten und widerwärtigsten in Spanien, aber füglich überall, nicht am wenigsten an den eigenen Bundesgenossen und Verwandten; grundsätzlich ausgesprochen ist das Verfahren in dem bekannten avilir la Prusse et puis la démolir. Wundern aber muß man sich, daß Stade sagt, die Anklage des furchtbaren Wald- und Wildfrevels am Libanon (V. 17) passe nicht auf die Chaldäer, da ein zur Eroberung ausziehendes Heer Wichtigeres zu thun habe, als auf dem Libanon Zedern zu fällen und zu jagen. Gerade Holz war der begehrteste Schatz am Euphrat und Tigris, und die Kriegsnachrichten der älteren assyrischen Könige wimmeln von Nachrichten über große Holzschläge auf dem Amanus und Libanon gerade bei Gelegenheit der Feldzüge (Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek I,

S. 111. 131 f. 141. 161. 163. 185); fehlen sie später, so nur deshalb, weil das sich ganz von selbst versteht, denn von der Verwendung massenhafter kostbarer Hölzer bei den Bauten hören wir mehr als zuvor. Der Massenmord der Waldtiere versteht sich dabei nicht minder von selbst; denn was für gewaltige Jäger die Assyrer waren, erfahren und sehen wir überall. Auch dies gehört zur Schändung der Fürsten und Völker in ihrem eigenen Lande. Wir haben also drei Wehe, die alle der geschichtlichen Wirklichkeit des assyrischen Reiches auf das genaueste entsprechen: 1) V. 6—8 über die Plünderung und Unterjochung zahlreicher Völker; 2) V. [12] 9—11 über die Habgier und die grausame Fronarbeit bei der Aufführung von Städten und Palästen; 3) V. 15—17 über die schmachvolle Entwürdigung der Fürsten, Völker und Länder.

Diesen Grundbestand von 2, 9—20 Habakkuk abzusprechen, sehe ich nicht den geringsten Grund, vielmehr legt er lautes Zeugnis für seine Echtheit ab. Soviel freilich ist sicher, daß der Text vielfach sehr gelitten hat. So liegt auch die Vermutung nahe, daß hinter V. 11 der Kehrvers 8^b. 17^b ausgefallen sei. Dies oder die Streichung des Kehrverses an jenen beiden Stellen hat de Goeje schon 1861 verlangt (Kuenen, Ond.[1] II, S. 362 f.). Selbst zu den großen Einschüben V. 13 f. 18—20 könnte wenigstens den ersten Anlaß geboten haben das Bemühen, einen schwer verstümmelten Text, wahrscheinlich das beschädigte Ende der Handschrift, herzustellen. Daß man dabei der Versuchung nicht widerstand, auch aus dem Eigenen, Anschauungen und Geschmack der Gegenwart entsprechend, etwas hinzuzufügen, ist begreiflich genug. Dieser Auffassung steht Kuenen nicht fern, wenn er es ablehnt, die Verse 2, 9—20 mit Stade aus einer andern, geschichtlichen Not zu erklären, sie vielmehr als Erweiterung von V. 6—8 begreift.

Auf Kap. 3 will ich hier nicht näher eingehn, zumal auch ich das Kapitel dem Propheten absprechen muß. Die Beischriften zu Anfang und zu Ende, die gewiß ursprünglich bloß zu Anfang standen (vermutlich למנצח בנגינות תפלה לחבקוק הנביא על שגינות), beweisen, daß das Stück aus einer kultischen Psalmensammlung hierher versetzt ist, gewiß um des Namens willen, der schwerlich mehr Gewicht hat als anderwärts. Daß es in V. 2 und 16 auf

Kap. 2, 2 ff. bestimmt Bezug nehme (Stade S. 157), ist mir nicht deutlich, vielmehr scheint mir das Lied auf eigenen Füßen zu stehn.

Wie das ganze ursprüngliche Buch Habakkuk (Kap. 1 und 2 hergestellt) auf Jesaja fußt, so ist es selbst wieder zweifellos das Vorbild für die Weissagung gegen Babel Jes. 13 f. geworden.

2. Sephanja.

Das erste Kapitel des Buches enthält eine der lebendigsten und greifbarsten Schilderungen jerusalemischer Zustände vor der Verbannung. Sie ist zu Anfang und Ende eingefügt in die Ankündigung eines allgemeinen Strafgerichtes über die ganze Welt. Das soll (von V. 4 ab) Juda und Jerusalem insbesondere ergreifen wegen ihrer Sünden. Als solche treten uns entgegen 1) Götzendienst und Unfrömmigkeit (Ba'aldienst, Dienst des Himmelsheeres, Mischdienst Jahwes und Milkoms, Vernachlässigung Jahwes V. 4—7); 2) Grausamkeit, Betrug und Ausländerei der Großen V. 8—11; 3) Trägheit und gleichgültige Zweifelsucht V. 12—13. Schließen schon die beiden ersten Abschnitte regelmäßig mit einer neuen Androhung des Gerichtes, so wird von V. 14—18 die Schilderung des vernichtenden יום יהוה ausführlich wieder aufgenommen. Der Anschluß an Jes. 2 f. und 5 ist trotz aller der Gegenwart entnommener Züge nicht zu verkennen. Diese Gegenwart aber steht zweifellos unter dem Banne der Zeit Manasses, des eigentlichen Zeitalters der assyrischen und eklektischen Ausländerei, und da an die Zeit der unbestrittenen Herrschaft dieser Richtung unter Manasse nicht zu denken ist, so werden wir von selbst in die Zeit unmittelbar danach, in den Anfang der Regierung Josias, verwiesen.

Gegen die folgenden beiden Kapitel sind nun neuerdings Bedenken geäußert worden. Dort bezweifelte schon 1865 2, 7—11 und 3, 14—20, Stade gelegentlich 2, 1—3. 11 und nicht näher bezeichnete Abschnitte darüber hinaus, Schwally (ZATW. 1890, S. 165—240) hat beide Kapitel im vollen Umfang bis auf

2, 13—15 für ſpäte Erweiterungen in verſchiedenen Abſätzen erklärt.

Heißt das nun gewiß, wie ſich unten zeigen wird, das Kind mit dem Bade ausſchütten, ſo erkennt anderſeits ſelbſt Kuenen, bekanntlich bei den kleinen Propheten ſehr ſparſam mit Zugeſtändniſſen an Stade und ſeine Schule, daß 3, 14—20, die abſchließende Troſtweisſagung, nicht von Sephanja herrührt. Und allerdings geht es damit gerade wie mit Micha 7, 7 ff. Jeruſalem iſt in tiefſter Erniedrigung und Trauer *geweſen*, jetzt ſoll es wieder aufgerichtet werden, und Jahwe will wieder in ſeiner Mitte König ſein. Israel war *bisher* eine Schmach unter den Völkern und ſoll nun wieder zu Ruhm und Preis gelangen, Jahwe will es wieder herſtellen (שוב שבות) und ſeine Zerſtreuten ſammeln. Zwiſchen dieſer Lage der Dinge und der in Kap. 1 geſchilderten liegen nicht Jahre oder ein paar Jahrzehnte, ſondern faſt ein Jahrhundert. Überdies iſt das Ganze im Ton des Klageliedes gehalten, der ſonſt für tröſtliche Lieder erſt bei Deuterojeſaja angeſchlagen wird. Etwa aus dieſer Zeit muß das Stück ſtammen.

Aber auch das ganze Stück gegen die heidniſchen Völker Kap. 2, 4—15 (4—7 über Philiſtäa, 8—10 über Moab und Ammon, V. 11 allgemein, V. 12 über Äthiopien, V. 13—15 über Aſſur und Ninive). Philiſtäa, Moab und Ammon wird völlige Verwüſtung angedroht, und dann ſollen ſie dem Reſte von Israel bei deſſen Herſtellung als Beſitz zufallen, Moab und Ammon ausdrücklich wegen Beſchimpfung und Verhöhnung Israels, „des Volkes Jahwes der Heerſcharen“. Man ſieht leicht, wie hier die Stellung des Propheten ſeinem Volke gegenüber der in Kap. 1 gerade entgegengeſetzt iſt. Dort iſt das Volk in ſchwerem Unrecht, deshalb ſoll das Gericht über die ganze Welt vor allem unter ihm aufräumen; hier hat man ihm unrecht gethan und es ſoll Genugthuung dafür erhalten und Gewinn davon tragen, von eigenem Unrecht iſt nicht die Rede. Die שאריית בית יהודה und das שוב שבותם, obgleich *an ſich* auch früher möglich, können doch hier nicht anders aufgefaßt werden als von der Rückkehr aus der Verbannung: die Hoffnungen der Verbannung ſind es, die hier ausgeſprochen werden. Etwas anders ſteht es mit V. 13—15 über Aſſur, in-

ſofern da die Gegenüberſtellung Israels und damit eine Hauptbeſchwerde fortfällt. Sie fehlt aber in jedem Sinne; denn Aſſur tritt auch nicht als der Züchtiger auf, der von Jahwe ſelbſt als Werkzeug für den יום יהוה berufen iſt (vgl. Jeſ. 10). Es fehlt alſo jeder innere Zuſammenhang, und das ſcheint bei dem ernſten Strafprediger von Kap. 1 doch nicht möglich. Dazu kann man nicht verkennen, daß Sprache und Wendungen ſpät und ſehr unſelbſtändig ſind; ſie gehören in den Bereich und ſind wohl abhängig von Jeſ. 34 f. und ähnlichen Stücken. So muß ich hier ſelbſt über Schwally hinausgehn, der ſich lediglich an die Möglichkeit des Ausgeſagten in Sephanjas Zeit hält. Einen weſentlichen Schritt weiter thut nun V. 11 mit der Ankündigung, daß Jahwe unter alle Götter der Erde die Schwindſucht kommen läßt, und ihn allein alle Heiden in ihren Ländern anbeten ſollen (כל איי הגוים). Da haben wir die andere Seite von Micha 7, 7 ff., Israel als Lehrer der Heiden; in dieſem Zuſammenhang, zwiſchen der Vernichtung der Philiſter, Moabiter und Ammoniter auf der einen, der Aſſyrer auf der anderen Seite, geradezu unmöglich. Ich halte den Vers für Nachtrag im Nachtrage, und nicht minder V. 12, wo ganz flüchtig Äthiopien hinzugefügt wird. Beide fügen ſich auch nicht in den Klageliedervers, der ſonſt in V. 4 beginnt und bis V. 15 durchgreift.

Dem Verſe 2, 11 tritt zur Seite 3, 9 f., ebenfalls an das Strafgericht über die ganze Erde unvermittelt angehängt, obendrein mit einem geradezu ſinnloſen כי. Da ſollen alle Heiden Jahwe mit reinen Lippen anrufen lernen und ihm einmütig dienen, und von jenſeits der Ströme Kuſch's ſoll man ihm Geſchenke darbringen. Das letztere iſt deutlich aus Jeſ. 18 entlehnt, wo es zudem einen anderen Sinn hat. Der ganze Abſchnitt unterbricht den Zuſammenhang zwiſchen V. 11 und V. 8 und ſchwächt den Anbruch des neuen Heiles für Israel in V. 11 ganz unzuläſſig dadurch ab, daß es den Heiden zuerſt aufgeht. Die Verſe 9 und 10 ſind deshalb, ob nun der Zuſammenhang Sephanja angehöre oder nicht, jedenfalls Einſchub, und zwar derſelben Höhenlage wie 2, 11. Endlich an falſcher Stelle ſteht 3, 6. Der Abſchnitt V. 1—5 ſchildert die traurigen Zuſtände in Jeruſalem, V. 7 die vergeblichen

Mahnungen Jahwes zur Umkehr, damit das Unheil der Heimsuchung erträglich bleibe, V. 8 führt mit nachdrücklichem לכן das nun unausbleibliche Gericht ein — dazwischen ist V. 6, der schon mitten in das Gericht über die Völker hineinversetzt, nicht möglich. Dagegen sehr an seinem Platze wäre er als Fortsetzung und Einzelausführung zu V. 8, die sich dort vermissen läßt; die Grundlage für V. 11 ff. würde dadurch nur eine noch festere. Da er nun sonst durchaus denselben Klang hat wie der ganze Abschnitt V. 1—8, so liegt die Annahme nahe, daß V. 6 irgendwie hinter V. 8 fortgeraten und die dadurch entstandene Lücke durch V. 9 und 10 schlecht geschlossen wäre, oder umgekehrt, daß V. 8 bei Gelegenheit des Einschubs von V. 9 f. an den Rand verwiesen wurde und von da aus an falscher Stelle in den Text zurückgelangte. Das letztere ist vorzuziehen.

Nach diesen Ausschaltungen bleibt von Kap. 3 in geschlossenem Zusammenhang V. 1—5. 7 f. 6. 11—13. Hier sind wir wieder bei dem vorexilischen Jerusalem, keine Spur von der Verbannung und ihren Erfahrungen. Es handelt sich um dieselben Schäden wie in Kap. 1, aber das Stück schreitet nun auch zu deren Heilung fort. Sie wird erwartet, genau wie bei Jesaja, zu dessen Schule auch dieser Prophet gehört, von einem Läuterungsgerichte, aus dem ein stilles und demütiges, ein wahrhaftiges und friedliches Volk als Rest hervorgehn wird. Dieses Läuterungsgericht heißt in 3, 8 יום קומי לעד, das ist derselbe יום יהוה, den das ganze Kap. 1 so nachdrücklich androht. Ganz wie dort erfolgt das Gericht über Juda und Jerusalem innerhalb eines Gerichtes über die ganze Erde (3, 8. 6), und zum Überfluß schließt 3, 8 ungezwungen mit der Formel, die wir aus 1, 18 kennen. Auch sonst stimmt Gedankenkreis und Redeweise aufs beste mit Kap. 1 überein. Nicht minder aber mit dem Rest, den wir von Kap. 2 übrig gelassen hatten, den Versen 1—3, die freilich besonders stark gelitten haben [1]). Soviel aber ist klar, daß dieselben Leute, die in 3, 12 f.

1) Hier einige Vorschläge, die wenigstens den Wert haben mögen, die Richtung anzugeben. Für התקוששו וקושו lies הִתְכּוֹשְׁשׁוּ וְכוֹשׁוּ, für 2^{a} etwa: בְּטֶרֶם מְלֹאת חֻקְּכֶם וְיַעֲבֹר יוֹם; ferner streiche $2^{b}\beta$ vom zweiten בטרם an

als der gottwohlgefällige Reſt aus dem Läuterungsgerichte übrig bleiben, hier zum erſtenmale aufgerufen werden, ſich zu beſinnen, aus der Maſſe zu ſondern und zu Jahwe ſich zu flüchten, damit er ſie am Tage ſeines Zornes berge. Verbinden wir nun 2, 1—3 als Schluß der erſten Rede mit Kap. 1, ſo entſpricht der Schluß dem Schluſſe, wie der bisherige Verlauf der beiden Reden, Kap. 1 und Kap. 3, 1—8, einander deutlich entſpricht. Nicht aber ſo, daß eine Rede die andere überflüſſig machte und deshalb um ſo ſicherer die Einheit des Verfaſſers ausgeſchloſſen wäre, ſondern ſo, daß die erſte Rede ihre Ergänzung durch die zweite unbedingt verlangt. Denn was in 2, 1—3 als möglich und erſtrebenswert hingeſtellt wird, das wird am Schluß der zweiten Rede verheißen und zugeſichert, zudem wäre nach Jeſaja und in ſeinem unmittelbaren Gefolge eine ſo düſtere Drohweisſagung ohne den tröſtlichen Abſchluß ſeines שאר ישוב kaum denkbar. Zu dem Anſchluß an Jeſ. 2 f. und 5 geſellt ſich hier der an Kap. 6—8 und andere Stücke, hie und da mit Händen zu greifen.

Dagegen nimmt gerade dieſer enge Zuſammenhang zwiſchen den beiden Reden dem Abſchnitt 2, 4—15 die letzte Möglichkeit der Echtheit. Wer allen aufgeführten Gründen nicht weichen wollte, müßte doch zugeben, daß er erſt hinter 3, 13 möglich würde; kommt aber die falſche Stelle noch zu ihrer Laſt hinzu, ſo wird wohl jeder Rettungsverſuch vergeblich. Vielmehr muß man ſchließen, daß die einſeitige Wirkung des ſchrecklichen Tages Jahwes, bloß als Gericht über Israel, ſpäterer Anſchauung gar zu bitter war. Israel ſollte ſo ſchwer verklagt und geſtraft werden und die übrigen leer ausgehen, da doch der Tag Jahwes über die ganze Erde verkündigt war? Dem wurde abgeholfen durch Einſchub dieſes Strafverzeichniſſes, das dann ſelbſt wieder einen Einſchub von einem ſpäteren, milderen und ſtolzeren Standpunkte aus erleiden mußte, ebenſo wie Kap. 3 in V. 9 f. Der Abſchnitt 3, 14 ff. begreift ſich jetzt leicht als lyriſcher Ausklang zu dem echten Abſchnitt 3, 11—13.

---

als Verdoppelung von $2^{b}\alpha$, vielleicht auch בקשו ענוה in V. 3 als tautologiſch in der Anrede an die ענוי הארץ.

Gegen die Abfaſſung der Abſchnitte 2, 1—3; 3, 1—8. 11—13 durch Sephanja läßt ſich Stichhaltiges, ſoweit ich zu ſehen vermag, nicht anführen. Es iſt ein allzu kühnes Unternehmen Schwallys nachzuweiſen, der Begriff der Demut, ענוה, ſei ſo ſpät geprägt, daß er bei Sephanja nicht vorkommen könnte. Sehen wir von der in der letzten Anmerkung angedeuteten Möglichkeit ab, ſo muß ja Schwally ſelbſt darauf hinweiſen, daß das adj. ענו, ja dasſelbe ענוי ארץ, was hier in 2, 3 ſteht, ſich ſchon in Am. 8, 4 neben אביון findet, ebenſo in Jeſ. 11, 4 neben דל, letzteres ebenſo wie ענו bei Sephanja in 3, 12; auch bei jenen älteren nicht ohne einen ſtarken ſittlichen Beigeſchmack. Das Thatwort נענה findet ſich ſchon Ex. 10, 3 bei J in ethiſchem Sinne, die Forderung הַצְנֵעַ לֶכֶת Micha 6, 8, auch wahrſcheinlich älter als Sephanja. Auch mit dem Verweis auf Num. 12, 3 bleibt Bacher (vgl. ZATW 91, S. 186 f.) im Recht. Die Abhandlung von Rahlfs „עָנִי und עָנָו in den Pſalmen“ (Göttingen 1892) ſucht nachzuweiſen, daß ענו „der ſich in jeder Beziehung dem Willen Jahwes unterordnet“ in den Pſalmen 22. 25. 34. 69 eine beſondere Richtung der Frommen in der Verbannung und bald danach bezeichne: auch dies Ergebnis widerſpricht durchaus nicht dem vereinzelten Vorkommen in früherer Zeit. — Gegen 3, 1—13 wird vor allem V. 9 f. ins Feld geführt, ein Einſchub, wie wir ſahen; dann aber V. 8 in falſcher Auffaſſung. Denn nicht zum Anſturm gegen Israel werden da die Völker verſammelt, ſondern um über ſie gemeinſam Jahwes Grimm auszuſchütten wie in Kap. 1. Daß endlich Jahwe von Deuterojeſaja zuerſt צדיק genannt werde (vgl. hier 3, 5), iſt gegenüber Jer. 12, 1 (als ſekundär bezeichnet), Ex. 9, 27, auch Klagel. 1, 18 nach meiner Überzeugung, Willkür, und jedenfalls muß man im Aufrichten ſolcher Schlagbäume ſehr vorſichtig ſein. Auch Schwally erkennt an, daß die Gedanken von 3, 1—7 im übrigen die Sephanjas ſind, dasſelbe aber gilt von V. 8. 11—13.

So darf man getroſt das Ergebnis annehmen, nach welchem die Hauptmaſſe des Buches für Sephanja geſichert bleibt und in zwei wohl abgerundete Reden ſich zuſammenſchließt. Wir beſitzen in dieſem Buche ein unſchätzbares Zeugnis für die Frühzeit Joſias, vor der Reform, unter den Nachwehen der Zeit Manaſſes, und Sephanjas

Auftreten wird dazu geholfen haben, der Reform Bahn zu brechen. Die auswärtigen Gefahren, die zum יום יהוה mitwirken, brauchen nicht durchaus auf ein bestimmtes Volk, wie man vielfach will die Skythen, gebracht zu werden: man unterschätzt damit, vor allem in so gewitterschwangerer Zeit, den prophetischen Schluß aus den sittlich-religiösen Zuständen. Der יום יהוה hat dieselbe Gestalt, wie sie Amos gelehrt hat und Jesaja nach ihm.

Viel Schwierigkeit bereitet der Text, der oft bis zur vollen Unverständlichkeit beschädigt ist. Die ganze zweite Rede Kap. 3 ist im Klagliedvers geschrieben, aber auch der große erste Einschub in Kap. 2 und der Anhang Kap. 3, 14 ff., was für ziemlich frühe Entstehung, etwa in der Verbannung, spricht. Hier und da klingt er auch sonst an. Jedenfalls vermesse sich niemand, den Text des Buches Sephanja herzustellen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen. Gegen die Art, wie neuerlich Johannes Bachmann mit dem Texte umspringt, noch dazu in seinen „Präparationen" für Anfänger (Kleine Propheten, 7. Heft, Zephanja. Berlin 1891) kann nicht entschieden genug Einspruch erhoben werden.

Rezensionen.

1.

Franz Xaver Funk, Die apostolischen Konstitutionen. Eine litterar.-historische Untersuchung. Rottenburg, W. Bader, 1891. VII, 374 SS.

Die Frage nach dem Ursprung, dem Charakter und dem Verwandtschaftsverhältnis der apostolischen Konstitutionen und der gleichartigen Schriften ist durch die Entdeckungen und Editionen der letzten Jahrzehnte soweit spruchreif geworden, daß eine zusammenfassende Untersuchung — obgleich einige abgeleitete Texte und einige Handschriften noch nicht hinreichend bekannt sind — unternommen werden durfte. Der Verfasser, der sich bereits in früheren Publikationen um die einschlagenden Probleme bemüht hat, hat diese Aufgabe in Angriff genommen und uns durch seine Arbeit zu Dank verpflichtet. Indem ich im Folgenden über die Ergebnisse berichte, kann ich der Einteilung, die der Verfasser seinem Werk gegeben hat, folgen. Sie ist zweckentsprechend und lichtvoll, wie sich überhaupt die Untersuchungen durch Folgerichtigkeit und Klarheit auszeichnen.

In dem ersten Abschnitt (S. 1—27) giebt der Verfasser eine gedrängte, an einigen Stellen vielleicht zu kurze Übersicht über den Gang der Forschung seit dem Auftauchen der Konstitutionen bis zur Gegenwart und formuliert die Probleme. Auch die Ausgaben werden hier besprochen und die Verdienste Pitra's mit Recht nicht hoch gewertet.

Der zweite Abschnitt (S. 28—75) ist der „Apostolischen Didaskalia“ gewidmet, d. h. der uns durch Lagarde in den Analecta Antenic. zugänglich gemachten, nur syrisch erhaltenen Grundschrift der sechs ersten Bücher der Apost. Konstit. Funks Angaben beruhen aber nicht nur auf der Rückübersetzung Lagardes, sondern gehen auf den syrischen Text selbst zurück, wobei Prof. Socin die willkommenste Hilfe geleistet hat. Mit dem Referenten verlegt Funk diese Didaskalia in die erste Hälfte (vielleicht schon erstes Viertel) des 3. Jahrhunderts, glaubt aber diese Datierung auch für die Stücke festhalten zu können, die der Referent als antinovatianisch und darum als spätere Zusätze (c. 260—302) bezeichnet hat. Die Gegenbemerkungen (S. 52 f.) haben mich nicht überzeugt. Bekanntlich ging die Auseinandersetzung der Katholiken und Novatianer im Orient in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts allmählich vor sich. Wird daher in jenen Stücken der Rigorismus in einem anderen Tone bekämpft als die Schismatiker und Häretiker, so folgt daraus nicht, daß jener Rigorismus noch kein Novatianismus war. Der Verfasser hätte zeigen sollen, daß man in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts wirklich bereits so geschrieben hat, wie wir in jenen Stücken der Didaskalia lesen. Mir ist kein Beispiel bekannt. Auch scheinen mir jene Stücke nicht in den Ton des ganzen Werks zu passen, ja sogar Widersprüche hervorzurufen. Sehr richtig hat Funk dagegen den katholischen Charakter des in Syrien oder Palästina schreibenden Verfassers hervorgehoben. Doch wäre der Hinweis darauf nicht überflüssig gewesen, daß es ein Katholicismus sui generis ist, d. h. ein solcher, der sich von dem Katholicismus der großen altkatholischen Väter in mehr als einer Hinsicht — vor allem in seinen Grundlagen — unterscheidet. In dem Abschnitt über die Quellen bemüht sich Funk, die Abhängigkeit von der Didache nachzuweisen. Man wird hier schwerlich weiter kommen, als bis zu der Erkenntnis, daß die Unterrichtsweise, aus der die Didache geflossen ist, auch dem Verfasser bekannt war. Endlich sucht Funk den Nachweis zu führen, daß die Konstitutionen — Citate des Epiphanius und des Autors des Opus imperf. in Matth. — auf unsere Schrift und nicht auf ihre Bearbeitung in den Const. Apost. I—VI zurückgehen. Letzteres — der Verfasser

kommt im nächsten Abschnitt wieder darauf zurück — scheint mir bewiesen zu sein (trotz der verlockenden Citationsformel im Opus imperf.: „in libro octavo canonum apostolorum"); ersteres ist nicht sicher, sondern nur wahrscheinlich: die Möglichkeit muß leider offen gelassen werden, daß Epiphanius eine uns unbekannte Rezension der Didaskalia benutzt hat.

Der dritte Abschnitt (S. 76—112) handelt von den Const. Apost. I—VI. Hier kommt alles auf die Zeitfrage und die theologische Haltung des Interpolators an; denn daß jene sechs Bücher eine Bearbeitung der Didaskalia sind, ist klar. Inbezug auf die Zeitfrage hat Funk, namentlich durch Hinweis auf das Weihnachtsfest und die Gleichstellung des Sabbats mit dem Sonntag Zahn, mir u. a. gegenüber nahezu bewiesen, daß die Bearbeitung — wenigstens so wie sie uns vorliegt — nicht wohl vor das Jahr 400 fallen kann, aber noch dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehören muß. Dagegen kann ich den Beweis nicht für erbracht ansehen, den Funk selbst übrigens an dieser Stelle nicht als vollendet betrachtet, daß der Interpolator Apollinarist gewesen ist, muß vielmehr dabei verharren, daß er zu einer semiarianischen Gruppe gehört. Funk hat sich viele Mühe gegeben (S. 97—107), jede einzelne Stelle, die gegen die nicänische Orthodoxie des Interpolators angeführt worden ist, zu widerlegen. Zur Not, nur sehr zur Not, mag das auch gelingen. Aber wer die sechs Bücher im Zusammenhang liest und auf das achtet, was sie in trinitarischer und christologischer Hinsicht sagen und vor allem was sie verschweigen, wird den Eindruck nicht überwinden können: hier redet kein Athanasianer. Meine Kenntnis der griechischen kirchlichen Litteratur aus den Jahren 390—420 ist nicht vollkommen. Aber das, was ich gelesen habe, legt die Möglichkeit nicht nahe, daß damals ein orthodoxer Kleriker so hat schreiben können, wie der Interpolator geschrieben hat. Funk hat dafür auch keinen Beweis erbracht. Auf die Einzelheiten einzugehen, würde hier zu weit führen. Aber Funk selbst muß einräumen, daß der Verfasser subordinatianisch lehre und zwar nicht nur in dem Sinne subordinatianisch, in welchem es die orthodoxen Väter auch thun. Nach dem Interpolator ist der

Sohn Organ des Vaters bei der Weltschöpfung. Daß man den Apollinaristen um ihres Theologumenons von den Gradunterschieden in der Trinität willen diesen Subordinatianismus beilegen und die ganze Ausdrucksweise des Interpolators über Vater, Sohn und Geist ihnen vindizieren darf, ist nicht bewiesen. Wir müßten aber auch unsere ganze Vorstellung von der Geschichte der nicänischen Formel umbilden, wenn wir zugeben müßten, daß um 400 ein orthodoxer Christ ein solches Symbol oder symbolartige Formel geprägt habe, wie wir sie VI, 11 lesen.

Aber hat man um 400 noch semiarianisch geschrieben, und wie konnte eine solche Schrift Anerkennung finden? Nun — die Thatsache scheint vorzuliegen, und da wird sich wohl die „Möglichkeit" finden lassen. Der Interpolator polemisiert ja nicht direkt gegen das Nicänum. Sollen wir uns aber denken, daß nach dem Jahre 381 alle orientalischen Kleriker plötzlich gute Nicäner geworden sind, soweit sie nicht ausdrücklich bei Eunomius verharrten? Doch gewiß nicht. Übergangsformen müssen vorhanden gewesen sein, und unser Werk zeigt eine solche. Auch der etwa gleichzeitig schreibende Verfasser des Opus imperf. arianisiert. Beide haben die alte Didaskalia benutzt; der eine hat sie in seinem Kommentar verwertet, der andere bearbeitet. Die Bearbeitung gab sich als apostolisches Werk. Wer sie als solches gelten ließ, stellte sich unter und nicht über dasselbe. Für ihn konnte mithin die Frage, ob das Buch die Lehre in jeder Hinsicht korrekt ausdrücke, gar nicht auftauchen. Hierbei ist vorausgesetzt, daß die Bearbeitung der apostolischen Konstitutionen wirklich der Zeit um 400 angehört. Aber man muß doch immer noch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Bearbeitung älter ist und um 400 nur einige zeitgemäße Zusätze erhalten hat.

Der vierte Abschnitt (S. 113—132) ist dem siebenten Buch der Const. App. gewidmet. Seit der Auffindung der Didache ist die erste Hälfte dieses Buches in ihrer Komposition erklärt. Aber auch in der zweiten Hälfte werden mit Recht von Funk ältere Bestandteile erkannt, die überarbeitet sind (s. die unter Athanasius' Namen stehende Schrift de virginitate). Er handelt auch hier von den Quellen (Clementinen, Eusebius' Kirchengeschichte) und

von der Zeit und dem Ort, um das Urteil zu begründen, daß unser Buch denselben Autor habe wie Buch I—VI. Dies wird ferner durch die Art der Schriftbenutzung bewiesen, wie Funk in eingehender Darstellung zeigt. Doch waren diese Punkte bereits sämtlich außer Frage gestellt. Aber ein Kapitel verdient noch Beachtung. B. VII, 41 steht ein förmliches Symbol. Es ist das um so wichtiger, als sonst in dem siebenten Buche Stellen äußerst spärlich sind, die den theologischen Standpunkt des Interpolators bezeichnen. Ich habe jenes Symbol antinicänisch und antimarcellinisch genannt und es in die Reihe der semiarianischen antiocheniſchen Symbole verwiesen. Funk nennt diese Auffassung „völlig unhaltbar". Aber was hält er mir entgegen? Der Satz „*οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*", sei nicht direkt antimarcellinisch — nun antimarcellinisch ist er doch gewiß —, und das „*οὐ κτισθέντα*" brauche kein Zusatz zu sein, entscheide indes überhaupt nicht. Als ob damit alles abgethan wäre. Auf die Hauptsache geht Funk nicht ein. Wie soll man es sich erklären, daß ein Nicäner um 400 statt des Nicänums oder statt eines mit den nicänischen Worten ausgestatteten Symbols an entscheidender Stelle ein Symbol eingerückt hat, in dem alles fehlt, was an das Nicänum und an die pneumatomachischen Kämpfe auch nur erinnert, während nichts in ihm steht, was nicht auch jeder Semiarianer behauptet hat? Wie konnte er ein Symbol einrücken, in dem z. B. statt „*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*", vielmehr „*τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*" zu lesen steht? in dem ὁμοούσιος fehlt? ein Symbol, dessen Aussage über den präexistenten Christus lautet: „*εἰς τὸν κύριον Ἰ. τ. Χρ., τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα ⟨οὐ κτισθέντα⟩, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ἁρατά τε καὶ ἀόρατα*", und dessen Formel über den Geist lautet: „*εἰς τ. πν. τ. ἁγ., τοῦτ' ἔστι τὸν παράκλητον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσι τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλὲν παρὰ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰ. Χρ., καὶ μετὰ τοὺς ἀποστόλους δὲ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ?*" Der

kleinliche Nachweis, daß jeder einzelne Ausdruck orthodox sein kann, ist gänzlich bedeutungslos — das läßt sich von vielen semianianischen, ja selbst von homöischen Formeln erweisen. Nein, dieses Symbol entscheidet für sich schon, daß der Interpolator des siebenten Buchs, und darum auch der des ersten bis sechsten, kein Nicäner, sondern ein Semianianer gewesen ist. Lebte er nicht in der Mitte des 4. Jahrhunderts, sondern 50 Jahre später, wie uns Funk belehren will, so ist damit der Beweis geliefert, daß eine Partei damals noch geschäftig gewesen ist, unter der offiziellen Hülle des Nicänums thatsächlich das Nicänum zu bekämpfen. Dabei wurden die alten vermittelnden Glaubensbekenntnisse wieder benutzt; denn es ist nicht glaublich, daß das Symbol des Interpolators ad hoc komponiert ist. Daß in der Schule des Apollinaris solche Symbole, wie das vorstehende, gebraucht worden sind, dagegen spricht die streng nicänische Haltung der Schule.

Im 5. Abschnitt (S. 133—179) handelt Funk vom achten Buch der Const. Apost. Die Quellen dieses Buchs zu ermitteln ist die schwierigste Aufgabe; denn hier bietet sich keine Didaskalia und keine Didache als unzweifelhafte Vorlage an. Was sich aber anbietet, scheint die Frage mehr zu verwirren als zu klären. Den ersten Abschnitt, *περὶ χαρισμάτων*, hält auch Funk für ein dem Hippolyt entnommenes Stück. In sorgfältiger Untersuchung stellt er ferner fest, daß die in griechischen und syrischen Handschriften besonders überlieferte Diataxengruppe „über die Weihen", mit der der Name Hippolyt verbunden ist (jedoch nicht überall und nicht für alle Teile) weder von Hippolyt herrührt, noch eine Quelle des achten Buches gewesen sein kann. Allein die sehr bestechende Auskunft, daß sie einfach ein Auszug aus unserem achten Buch ist (sie ist von Funk besser begründet worden als von den früheren), befriedigt doch nicht in jeder Richtung. Auch Funk muß nämlich zugestehen, daß die abweichenden Verordnungen des „Auszugs" zwar nicht einen älteren Text enthalten, aber daß die Praxis, die sie repräsentieren, die ältere ist. Diese Erkenntnis ist fatal; denn an einen Auszug zu glauben, der die Vorlage, aus der er geflossen, irgendwo in eine ältere Gestalt zurückbildet, ist eine schwere Zumutung. Ist nun aber anderseits

bewieſen, daß jene Diataxengruppe nicht die Quelle von VIII, 4. 5. 16—18. 30—34. 42—46 ſein kann, ſondern wirklich ein Auszug iſt, ſo bleibt die Annahme noch übrig, daß *ſie ein Auszug aus einer Hauptquelle des achten Buches iſt*, die der Interpolator freilich verhältnismäßig wenig redigiert haben müßte, als er ſie ſeinem Werke einverleibte. Auf dieſe Möglichkeit iſt Funk nicht eingegangen, weil er den Beweis erbracht zu haben glaubt, daß eben das achte Buch der Konſtitutionen und kein anderes Werk die Quelle für die Diataxengruppe ſei. Taucht aber an irgendeinem Punkte die Möglichkeit auf, zwiſchen dem Octateuch, wie er uns vorliegt, und einer älteren, zeitlich nicht ſehr entfernt liegenden und verwandten Form zu unterſcheiden, ſo ſtellt ſich ſofort die Frage ein, ob nicht doch der Octateuch ſchon in der Blütezeit des Semiarianismus entſtanden iſt und etwa nur eine leichte neue Redaktion und die Einteilung in acht Bücher um das Jahr 400 erhalten hat. Man würde ſo die immerhin nicht leichte Annahme eines noch um 400 regen und thätigen Semiarianismus vermeiden können. Aber niemand wird dieſe komplizierte Hypotheſe empfehlen, wenn ſie ſich nicht aus unzweideutigen Beobachtungen von ſelbſt ergiebt. Sehr dankenswert iſt die Vergleichung der Liturgie des achten Buches mit der des Chryſoſtomus. Unzweifelhaft hat ſich der Verfaſſer an die damalige antiocheniſche Liturgie angeſchloſſen. Aber ſchrieb er wirklich um das Jahr 400, ſo wird man auch hier annehmen dürfen — was überhaupt ein Hauptzweck des ganzen großen Octateuchs zu ſein ſcheint —, daß er gegenüber der modernen Orthodoxie mit ihren neuen Ordnungen auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens den älteren Zuſtand, wie er am Anfang des 4. Jahrhunderts beſtand, feſthalten und durch die Behauptung ſeines apoſtoliſchen Urſprungs ſicher ſtellen reſp. zurückrufen wollte. Iſt doch der Standpunkt des Verfaſſers — vollends in den Tagen des Arkadius — überhaupt nur als ein reaktionärer zu begreifen. Wie ſich der Heidelberger *Paulus* für das gefährdete rationaliſtiſche Chriſtentum gegenüber der bereits ſiegreichen romantiſchen Orthodoxie auf den Herrn Chriſtus und die Apoſtel als Vertreter der Vernunftreligion berufen hat, ſo hat unſer Verfaſſer ein großes „apoſtoliſches“, auf alte Urkunden gegründetes Werk produziert, um das,

was ihm als das gesunde „Altertum“ in der Kirche galt, am Leben zu erhalten. Die Dogmatik war ihm dabei augenscheinlich von geringerem Belang; auf die Ordnungen des Kultus, der Verfassung, des Lebens kam es ihm an. Funk untersucht nun Zeit und Ort des achten Buches und sein Verhältnis zu den sieben anderen genau und kommt zu dem Ergebnis, daß auch dieses Buch bald nach 400 in Syrien (Erwähnung des antiochenischen Bischofs Euodius) redigiert worden ist und zwar — trotz gewisser Differenzen, die sich aus der verschiedenen Natur der Vorlagen und aus den besonderen Absichten des Verfassers bei Herstellung des letzten Buches erklären — zusammen mit den anderen. Den theologischen Standpunkt des Verfassers sucht er auch hier als orthodox zu erweisen, indem er die einzelnen Anstöße wiederum als harmlose Aussagen glaubt darstellen zu können. Allein mindestens im Ensemble sind sie es nicht. Braucht aber der Verfasser auch hin und her Formeln, die ein strenger Arian nicht gebraucht hätte, so beweist das nur, daß er kein Eunomianer gewesen ist. Aber wer — sei es nun um 350 oder um 400 — die nicänischen Stichworte nie erwähnt, dafür aber schreibt, der Sohn sei gezeugt *πρὸ πάντων αἰώνων βουλήσει καὶ δυνάμει καὶ ἀγαθότητι ἀμεσιτεύτως*, der steht nicht auf dem Boden des Nicänums.

Der sechste Abschnitt (S. 180—206) gilt den apostolischen Kanones. Der Beweis, daß die antiochenische Synode von 341 eine Hauptquelle derselben war (nämlich für zwanzig Kanones; fünf Kanones stammen aus den nicänischen Verordnungen), ist nicht zu erschüttern. Hier wird man also ohne Zweifel auf eine semiarianische Quelle zurückgeführt, und dies begünstigt unsere Ansicht von dem theologischen Charakter der Konstitutionen, die ja mit den Kanones so enge zusammenhängen. Denn nicht nur sind achtzehn Kanones bereits von v. Drey auf jene mit Recht zurückgeführt worden, sondern auch zeitlich und örtlich müssen die Kanones den Konstitutionen ganz nahe stehen, da sie jedenfalls vor das Chalcedonense fallen und ebenfalls nach Syrien gehören. In vorzüglicher Ausführung widerlegt nun Funk sowohl die Hypothese einer allmählichen Entstehung der 85 Kanones als die Annahme einer ursprünglichen Sammlung von nur 50 Kanones. Damit ist der Weg ge-

bahnt, um den letzten Schritt zu thun: die 85 Kanones sind ein Werk desselben Mannes, der die acht Bücher apostolischer Konstitutionen redigiert hat. In den besten Handschriften stehen sie am Schluß der Konstitutionen; sie beglaubigen sie (Kan. 85), und es läßt sich nichts gegen diese Annahme einwenden, die, wie Funk S. 202 ff. zeigt, noch durch positive Gründe gestützt werden kann, vor allem durch die Beobachtung, daß die Kanones fast durchweg die Stücke der Konstitutionen berücksichtigen, welche von dem Bearbeiter herrühren und ihm nicht durch seine Quellen geboten waren, ferner auch durch den mangelnden Schluß des achten Buchs.

In dem siebenten und achten Abschnitt (S. 207—242. 243—280) betritt Funk das schwierige Gebiet der in orientalischen Sprachen überlieferten, den Const. App. verwandten Schriften. Zunächst handelt er von der äthiopischen und arabischen Didaskalia. Jene kennen wir aus der unvollständigen, von Platt im Jahre 1834 gedruckten Handschrift (eine zweite ist bisher nicht gefunden); über diese waren bisher nur fragmentarische Mitteilungen zugänglich. Funk gebührt das große Verdienst, auf Grund von Oxforder und Pariser Handschriften, untersucht von den Herrn Duval, Socin und Brünnow, eine genauere Beschreibung geliefert und wichtige Abschnitte zum erstenmal in deutscher Übersetzung vorgelegt zu haben. Die äthiopische Didaskalia reicht in der uns erhaltenen Handschrift bis Const. App. IV, 13 und stellt sich als eine sehr freie, unzuverlässige Übersetzung der Didaskalia dar, jedoch nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in der Gestalt, in der sie in den Const. App. I sq. vorliegt. Sie besitzt übrigens keinen selbständigen Wert, da sie aus der arabischen Didaskalia geflossen ist, sei es direkt, sei es durch Vermittelung des Koptischen. Bemerkenswert ist, daß sie, wie die arabische, die Einteilung der Vorlage in Bücher nicht festhält, sondern das ganze Werk in Kapitel auflöst, also zu der Einteilungsart zurückkehrt, welche die ursprüngliche, uns nur syrisch erhaltene Didaskalia besitzt (!).

Die arabische Didaskalia umfaßt 39 (40) Kapitel mit besonderer, von Funk in Übersetzung gebotener Vorrede. Sie entspricht den sechs ersten Büchern der Const. Apost., aber die Reihenfolge

ist an mehreren Stellen eine andere. Jedoch ist darauf kein Gewicht zu legen, da der Äthiope, der aus dem Arabischen geflossen, die Reihenfolge der Const. App. bezeugt, mithin verbürgt, daß die arabische Didaskalia erst später in Unordnung geraten ist. Das Wichtigste aber ist, daß die arabische Didaskalia sechs umfangreiche Kapitel enthält, die in den Const. Apost. fehlen. Funk hat sie in Übersetzung mitgeteilt (S. 226—236) und gründlich untersucht. Er stellt zunächst fest, daß sie, wie die griechischen Namen in Kap. 35 u. 38 beweisen (und die erste Vorrede), aus dem Griechischen stammen, jedoch nicht — was a priori unwahrscheinlich — dem Interpolator, d. h. dem Redaktor des Oktateuch angehören. Auch sucht er zu zeigen, daß sie nicht erst vom arabischen Übersetzer aufgenommen, sondern von dem Griechen für die Didaskalia geschrieben worden sind. Ist dem so, dann ist eine neue griechische Redaktion des Oktateuchs (nach seiner Publizierung am Anfang des 5. Jahrhunderts) statuiert („Es hat wohl auch eine griechische Didaskalia im ganzen Umfang der arabischen gegeben" S. 239). Doch scheint diese Annahme, die einen ganz neuen Faktor einführt, keineswegs sicher. Auch Funk will sie nicht ernsthaft ins Auge fassen, bevor die arabische Didaskalia nicht vollständig vorliegt. Die Annahme, daß die Const. App. dem Araber nur zu drei Vierteilen vorgelegen haben, weil er nur sechs Bücher wiedergiebt, sucht Funk, wie mir scheint, mit Recht zu widerlegen. Dagegen spricht die aus inneren und äußeren Gründen sich ergebende Einheit des Oktateuchs, ferner aber auch die neuen Stücke der arabischen Didaskalia selber. In diesen ist nämlich nicht nur die Apostolische Kirchenordnung benutzt, sondern, wie es Funk scheint, auch das achte Buch der Konstitutionen. Aber merkwürdig — das Gebet für die Bischofsweihe in Kap. 36 der arabischen Didaskalia steht der Fassung näher, welche es in dem sogen. „Auszug" aus dem achten Buch hat! Warum der Stoff, der im siebenten und achten Buch der Const. App. von dem Araber weggelassen ist, wird S. 239 ff. erklärt. Der Araber schickte der Didaskalia ein Buch der „Kanones" vorher. Diese Kanones enthalten die sogen. Apostolische Kirchenordnung (und damit einen umfangreichen Stoff, der dem siebenten Buch der Const. App. entspricht) und einen „Aus-

zug" aus dem achten Buch. Allein damit ist die Benutzung des achten Buchs, wie es uns vorliegt, nicht gedeckt. Auch Funk scheint sie schließlich nicht mehr sicher zu behaupten: „der Araber kennt einen Auszug aus dem achten Buch der Const. App. Oder sollte er dieses vielleicht selbst gemeint haben? Ganz unmöglich wäre diese Annahme nicht. Doch sichert die einfache Bezeichnung der Schrift als ‚Kanones' jener Annahme die größere Wahrscheinlichkeit". Er sucht nun aber aus den Worten der Vorrede der Didaskalia im Vergleich mit Const. App. VIII, 3 einen Beweis für die Benutzung des achten Buches selbst zu erbringen. Allein die allgemeine Formel, in der beide übereinstimmen, genügt nicht, und der weitere Schluß, den Funk — freilich unter Vorbehalt — ziehen zu dürfen meint, daß der Autor der Didaskalia (sei es nun der arabische oder der vielleicht zu supponierende griechische) selbst den Auszug aus dem achten Buch verfaßt hat, ist vollends kühn.

Man sieht, hier liegen Fußangeln. Die pünktliche Zurückführung der arabischen Didaskalia auf die uns überlieferte griechische Gestalt des Oktateuchs will nicht ganz gelingen: 1) der Araber bietet neue Stücke; 2) er folgt nicht der Einteilung in Bücher, sondern — soll das zufällig sein? — bietet eine Kapiteleinteilung, wie die ursprüngliche Didaskalia eine solche bot; 3) er giebt das achte Buch nicht wieder, aber in seinen Kanones giebt er einen „Auszug"; 4) das Gebet über den Bischof steht der Form näher, die es in dem „bekannten Auszug" hat, als der, welche das achte Buch bietet. Weisen diese Thatsachen nicht vielleicht darauf hin, daß zwischen den Quellenschriften des Oktateuchs und diesem selbst, wie er uns aus der Zeit um 400 vorliegt, eine Rezension liegt, die der des Oktateuchs bereits sehr nahe kam, aber sich nicht mit ihr deckte, und spricht nicht manches dafür, daß diese Rezension in die Mitte des 4. Jahrhunderts fällt? Eine neue, uns unbekannte Rezension im Griechischen muß schließlich auch Funk konjizieren. Er setzt sie nach den uns überlieferten Oktateuch, also wohl in den Verlauf des 5. Jahrhunderts. Hebt aber die abgenötigte Hypothese einer lediglich zu erschließenden Rezension nicht zahlreichere Schwierigkeiten, wenn man sie für die Mitte des 4. Jahrhunderts statuiert, statt für das fünfte. Das Werk des Anonymus um 400

würde dann wesentlich darin bestanden haben, die große, aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammende Arbeit in die Form von acht Büchern gebracht, einige (verhältnismäßig wenig zahlreiche) Zusätze gemacht, sowie zeitgemäße Modifikationen angebracht zu haben. Ich bin weit entfernt, diese Hypothese mit Zuversicht vorzutragen. Auch ist eine Anzeige nicht der Ort, näher auf sie einzugehen. Aber ich mußte darauf hinweisen, daß das Zusammentreffen von Schwierigkeiten inbezug auf das achte Buch sowohl in der griechischen Überlieferung selbst (s. oben zum fünften Abschnitt) als in der arabischen die Annahme kaum mehr zuläßt, daß das uns vorliegende achte Buch, so wie wir es lesen, die Quelle aller der gleichartigen Stücke ist, die von Funk auf dasselbe zurückgeführt werden. Eine ältere Rezension, die schon mit den sieben Büchern zusammenhing (wenn auch die Bucheinteilung später ist), erscheint vielmehr, wenn ich nicht irre, nahe gelegt.

Die Untersuchung über das Verhältnis der „apostolischen Kanones" der Orientalen zu den Const. App. (S. 243—265) ist durch eine lehrreiche Übersicht über die verschiedenen Zeugen jener Kanones eingeleitet. Auch wird die ursprüngliche Form des orientalischen Werkes aufgesucht. Die entscheidende Frage ist: ist die „ägyptische Kirchenordnung", d. h. das zweite Buch der von Tattam edierten koptischen Schrift eine Quelle des achten Buchs der Const. Apost. oder ein Auszug. Achelis (Canones Hippolyti 1891) hat ersteres behauptet und die griechische Vorlage der ägyptischen Kirchenordnung der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zugewiesen, Funk tritt entschieden für letzteres ein. Die Stärke der Position von Achelis springt in die Augen, sobald man die Canones Hippolyti mit herbeizieht, und er hat m. E. recht gethan, zu behaupten, daß die bloße Nebeneinanderstellung der drei Schriften zeigt, daß der Kopte ein Mittelglied zwischen den Canones Hippolyti und dem achten Buch der Konstitutionen sein müsse. Funk führt dagegen eine Reihe von Gründen ins Feld, die mich nicht überzeugt haben. Der erste würde selbst dann nicht sicher entscheiden, wenn die Gebete wirklich in der Urgestalt der koptischen Rezension gefehlt hätten; aber die Annahme, daß sie sich dort fanden, ist von Achelis durch Hinweis auf den Äthiopen wohl-

begründet. Inwiefern in dem zweiten Argument ein Beweis liegen soll, ist mir überhaupt nicht klar geworden. Der Verfasser setzt im Grunde hier voraus, was erst zu beweisen ist, daß nämlich der Kopte der Plagiator ist. Das dritte Argument, der durchgängige Beisatz im Kopten „durch die Hände des Klemens", verrate die Abhängigkeit von dem achten Buche, ist mir auch nicht verständlich. Warum kann die griechische Vorlage des Kopten die Kanones nicht bereits auf die Vermittelung des Klemens zurückgeführt haben, ohne daß die Const. App. dabei ins Spiel kamen? Funk erwidert, die Fiktion (des durch Klemens vermittelten apostolischen Ursprungs) habe, da sie, von den Über- und Unterschriften der Bücher abgesehen, nirgends zutage tritt, in der koptischen Schrift selbst keinen Grund. Nun wenn dem so ist, so braucht sie ja auch nicht zur ursprünglichen Form der Schrift gerechnet zu werden, sondern kann ihr später beigeschrieben worden sein. Man darf doch nicht vergessen, durch wie viele Hände die ägyptische Kirchenordnung gegangen ist, bis sie zu uns gelangte. Auf Minutien, Formalien, Enveloppen ist nichts Sicheres zu bauen: die Entscheidung liegt in der Textvergleichung zwischen der ägyptischen Kirchenordnung und dem achten Buche. Als viertes Argument führt Funk die Überlieferung der Kirchenordnung ins Feld: die Schrift bestehe nicht für sich allein; wir kennen sie nur als Bestandteil eines größeren Werks. Aus dem eben angegebenen Grunde ist auch darauf nichts zu geben. Die Orientalen haben in ihrem Kirchenrechte Altes und Junges zusammengebraut. Daß in dem großen Sammelwerke Stücke enthalten sind, die offenbar die Kenntnis des achten Buchs voraussetzen, ist doch kein Argument dagegen, daß es auch Stücke umfaßt, die älter sind als dieses Buch. Man kann, wie im Grunde auch Funk einsieht, hier beliebig pro und contra argumentieren. Das fünfte Argument endlich soll schlagend die Abhängigkeit vom achten Buch beweisen; denn die Bemerkung „gemäß dem Worte, welches wir früher sprachen" bei dem Abschnitt über die Bischofsweihe in der ägyptischen Kirchenordnung soll nur auf das achte Buch der Konstitutionen bezogen werden können, resp. den Auszug deutlich verraten. Allein die nächstliegende Beziehung ist die auf die apostolische Kirchenordnung, die im ersten Buch Tattams ent-

halten ist, also voransteht. Was Funk dagegen einwendet, daß sich nämlich beide Bestimmungen nicht vollständig decken, verschlägt nichts. Funk schließt mit dem Satze: die Priorität des achten Buchs der Konstitutionen steht hiernach fest. Das Gegenteil ist der Fall, und man muß sich wundern, daß Funk glauben konnte, den von Achelis gelieferten Nachweis, der sich auf eine durchgängige Vergleichung der Texte stützt, durch äußere und kleinliche Argumente vernichtet zu haben. Ist aber der Nachweis, daß der Kopte eine ältere griechische Rezension bezeugt, als sie im achten Buch vorliegt, nicht erschüttert, dann ist die Annahme Funks nicht mehr zu halten, daß das achte Buch, so wie es uns im Oktateuch vorliegt, die primäre Redaktion der älteren Stoffe ist, die seinen Inhalt ausmachen.

Durch das unrichtige Urteil über die ägyptische Kirchenordnung hat Funk aber auch die sich anschließende Untersuchung über die Canones Hippolyti in eine falsche Bahn geleitet. Eingehend hat er sich mit den Achelisschen Ausführungen nicht auseinandergesetzt, vielmehr eklektisch dies und jenes herausgegriffen, um die These, die Canones Hippolyti seien in ihrem Kerne das, was sie ihrem Titel nach sein wollen, zu bestreiten. Dabei beruft er sich auf Stücke, die Achelis als Interpolationen ausgeschieden hat, indem er das ganze Verfahren, Interpolationen auszumerzen, als fragwürdig beanstandet. Allein wenn irgendwo, so ist es hier am Platze, und wer gelten läßt, was Funk unbedenklich annimmt, daß die Canones Hippolyti eine einheitliche, aber späte kompilatorische Arbeit, frühestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts sind, der leidet an Blindheit inbezug auf geschichtliche Farben. Es mag sich mit der ägyptischen Kirchenordnung verhalten, wie ihm wolle, Achelis mag auch an einzelnen Stellen zu viel, an anderen zu wenig ausgeschieden haben — in der That hat er Anstöße übrig gelassen, wie sie namentlich Duchesne scharfsichtig bemerkt hat —: daß in den Canones eine abendländische resp. römische Kirchenordnung aus der Zeit vor Decius vorliegt, die höchst wahrscheinlich dem Hippolyt angehört, sollte nicht bestritten werden. Dies aufs neue zu beweisen, giebt die Funksche Ausführung keine Veranlassung, da sie, wie bemerkt, nur auf einige Punkte eingeht und überhaupt nicht

auf der Höhe seiner übrigen Ausführungen steht. Aber Achelis wird gewiß auch die Einwendungen Funks benutzen, um seine Untersuchungen an einigen Stellen zu revidieren. Darauf ist freilich bei dem Stande des Quellenmaterials zu verzichten, an jeder einzelnen Stelle mit Sicherheit zu ermitteln, was der Grundlage angehört. Sind doch mehrere Schichten in den arabischen Kanones über sie gelagert. Liegt aber wirklich eine der ältesten Zeit angehörende Schicht zu Grunde [1]), so ist damit eine Hauptquelle des achten Buchs der Konstitutionen aufgedeckt.

Bei dem Bericht über den neunten und zehnten Abschnitt (S. 281—315. 316—355) der Untersuchungen kann ich mich kurz fassen. Funk beweist hier die Identität des Pseudoklemens (des Redaktors des Oktateuchs) und des Pseudoignatius. Ich habe nach Ussers Vorgang zuerst wieder die Identität behauptet und kurz bewiesen (in meiner größeren Ausgabe der Didache), und ich freue mich, daß Funk sie auf Grund einer umfassenderen Untersuchung (gegen Zahn und Lightfoot) bestätigt gefunden hat. Einige Anstöße bleiben freilich noch immer nach; aber sie scheinen mir gegenüber der Fülle der positiven Beobachtungen nicht ins Gewicht zu fallen. Vorangeschickt hat Funk eine sehr eingehende Untersuchung des theologischen Standpunkts des Pseudoignatius, um seine frühere Behauptung, daß er Apollinarist gewesen sei, sicher zu begründen. In der That hat Funk hier wirklich eine Beobachtung gemacht (Charakter der Trinitätslehre, absteigende Trinität), die die Lehre des Pseudoignatius mit der des Apollinarios verwandt erscheinen läßt. Der Apollinarismus ist also bei Pseudoignatius ernster ins Auge zu fassen als bei Pseudoklemens. Allein eben wenn beide, wie ja auch Funk behauptet, identisch sind, wird man ihn nicht festhalten können; denn Pseudoklemens ist kein Nicäner, sondern Semiarianer. Man wird demgemäß annehmen müssen, daß jenes apollinaristische Trinitäts-Theologumenon auch außerhalb der Schule des Apollinaris Vertreter gefunden hat. Dabei kann man sich erinnern, daß

1) Ein sehr starkes Argument für Hippolyt als Verfasser bietet bereits die Vorrede der arabischen Kanones, besonders wenn man sie mit der Vorrede zum liber generationis Hippolyts vergleicht.

ja Apollinaris selbst nicht von der strengen athanasianischen Lehre ausgegangen ist. Er mag jenes Theologumenon aus homöusianischen Kreisen mitgebracht haben, und es mag sich in späterer Zeit Beliebtheit bei solchen erfreut haben, die im Herzen keine Nicäner waren, die orthodoxen Stichworte nicht benutzten, aber nicht offen gegen das Nicänum mehr ankämpfen durften. Daß die Theologie des Pseudoignatius unverkennbar nicänisch ist, kann ich noch immer nicht zugeben. Hat sich etwa Theodor v. Mopsveste, der der Zeitgenosse und Landsmann des Pseudoignatius ist, wenn dieser am Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben hat, so neutral verhalten wie unser Verfasser? Funk ist ferner geneigt, den mit Pseudoignatius identischen Pseudoklemens in den Kreisen jener Apollinaristen am Anfang des 5. Jahrhunderts zu suchen, die auch sonst, wie Caspari gezeigt hat, viel gefälscht haben, in die große Kirche äußerlich zurückkehrten, aber dort durch Unterschiebungen für ihre Sondermeinungen heimlich Propaganda zu machen suchten.

In den beiden letzten Abschnitten (S. 356—364. 365—370) faßt Funk seine Ergebnisse zusammen und giebt einige Zusätze. Er meint die Schöpfung dieser Pseudoklementinen und Pseudoignatianen lediglich aus einem litterarischen Interesse erklären zu können — zeitgemäße Neubearbeitung älterer Schriften. Allein so harmlos läßt sich doch ein Unternehmen nicht fassen, welches sich als ein apostolisches Werk giebt und als solches teilweise Glauben fand. Funk sucht freilich zuerst auch diese Form zu entschuldigen, aber er muß doch selbst schließlich einräumen, daß die apostolischen Kanones, in die die Konstitutionen ausmünden, eine Fälschung frechster Art sind, und daß die Anordnung der Aufnahme der apostolischen Konstitutionen in das Neue Testament (Kan. 85) etwas Unerhörtes ist. Solch einen „Kirchenstreich" macht doch nur ein Mann, der eine sehr bestimmte kirchliche Tendenz durchsetzen will. Überschlägt man die Verhältnisse, unter denen er schrieb, wenn er um das Jahr 400 geschrieben hat (?), so kann die Tendenz m. E. nur darin gefunden werden, daß er das freilich aufgestutzte „Altertum" der Kirche den neuen komplizierteren kultischen-, mönchischen- und Verfassungsordnungen, wie sie auf der ägyptischen und der kappadocischen Orthodoxie beruhten, entgegensetzen wollte. Die dogma-

tische Tendenz spielte dabei eine geringere Rolle, fehlte aber keineswegs. Es galt auch hier, den älteren eusebianischen Geist dem athanasianischen entgegenzusetzen und der vordringlichen Spekulation durch den Biblicismus zu begegnen. Vor allem aber fehlt dem Werk das mönchische Gepräge. Hat Funk recht, es um 400 anzusetzen, so hätte er die Abwesenheit dieses Elementes m. E. nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Auch hier zeigt es sich — und hier vielleicht stärker als irgendwo anders —, daß der Verfasser nicht mit dem großen Strom der kirchlichen Entwickelung, sondern wider denselben geht, nicht nach vorwärts treibt, sondern nach rückwärts. In diesem Sinn ist seine exorbitante Fälschung der Tendenz Pseudoisidors genau entgegengesetzt; aber die beiden Fälschungen sind sonst, was die Kühnheit des Unternehmens und die Art der aufgebotenen Mittel betrifft, gleichartig.

Das sind Probabilia — aber wie man auch die apostolischen Konstitutionen und die Pseudoignatianen fassen mag, immer stellt sich in ihnen ein Stück aus einer uns sonst völlig dunklen kirchenpolitischen Entwickelung dar, und auch bei der obigen Betrachtung bleiben der Rätsel genug. Sie sind nicht geringer als die kritischen Rätsel inbezug auf die Komposition des achten Buches, und sie greifen zudem viel stärker in die wirkliche Geschichte ein. Jedenfalls bleibt hier der Forschung noch ein reiches Gebiet.

Der Verfasser bemerkt am Schluß, daß die Auffassung von den apostolischen Konstitutionen, zu der ihn die Arbeit geführt habe, in fast allen Punkten von der herrschenden Ansicht mehr oder weniger abweiche. Es kommt darauf an, was man unter der herrschenden Ansicht versteht. Drei der wichtigsten Punkte waren schon früher ermittelt: die Zeit und der Charakter der alten Didaskalia, die Einheitlichkeit der acht Bücher Konstitutionen, und die Identität ihres Redaktors mit Pseudoignatius. Aber Funk hat sich das Verdienst erworben, diese Punkte noch sicherer begründet zu haben. Inbezug auf die vier anderen Hauptfragen — die Zeit der Fälschung (bald nach dem Jahre 400), den theologischen Standpunkt des Pseudoklemens, das Verhältnis der in orientalischen Sprachen erhaltenen Konstitutionen zu dem Oktateuch, und die Tendenz des Pseudoklemens — hat Funk in der That eigentümliche Auffassungen

vorgetragen. Aber nur die erste scheint begründet zu sein, obgleich ich auch hier einen Zweifel nicht unterdrücken kann und das Urteil aufschieben möchte, bis die handschriftliche Überlieferung der Const. Apost. genau untersucht und die Annahme von Interpolationen in dem uns überlieferten Text ausgeschlossen ist. Die drei anderen, daß Pseudoklemens Apollinarist gewesen, daß die einschlagenden orientalischen Stücke Rezensionen des uns überlieferten achten Buchs sind, und daß die Konstitutionen zwar als freche Fälschung, aber als Fälschung ohne jede kirchliche Tendenz, zu betrachten sind, werden sich schwerlich behaupten. Jedenfalls aber gebührt dem Verfasser das Verdienst, einige wichtige Fragen inbezug auf die Konstitutionen zum Abschluß gebracht und für zukünftige Forschung eine Grundlage geschaffen zu haben.

Berlin, im Juli 1892. A. Harnack.

2.

Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch von D. **G. Warneck.** Erste Abteilung: Die Begründung der Sendung. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1892.

Die Herren Redakteure beweisen ihre Friedfertigkeit, indem sie von ihrer Regel, nur vollständig vorliegende Werke besprechen zu lassen, abweichend eine Besprechung der ersten Abteilung des obengenannten Werkes, eine Novität im vollen Sinne des Wortes, die zugleich ein Zeichen der Zeit ist, gestatten. Denn diese Schrift ist eine Anklageschrift gegen die Theologen, daß die evangelische Mission, die doch schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ernstlich begonnen, seitdem immer kräftiger betrieben wurde und im letzten Jahrhundert einen so bedeutenden Aufschwung genommen hat, bisher eine wissenschaftliche Bearbeitung nicht erfahren hat. Warneck nennt sein Buch einen „Versuch", wohl weil er der erste ist, der sich

an eine wissenschaftliche Missionslehre wagt. Das ist sehr auffallend, besonders für Deutschland. Da die Kirche mit ihren Organen und Anstalten der Mission ferne blieb, haben bei uns Private Missionsanstalten gegründet und sie, wie die gesamte Missionsarbeit unter die Leitung von Theologen gestellt. Seit bald achtzig Jahren haben deutsche Theologen in der Missionsleitung gestanden, Missionare ausgebildet, manche von ihnen Jahrzehnte lang „Missionswissenschaft" vorgetragen, und doch hat keiner uns mit einer „Missionslehre" beschenkt. Die Namen Burkhardt, Richter, Hoffmann, Graul, Wallmann, Josenhans sagen, daß es nicht an persönlichem Unvermögen gelegen haben kann. Die Zeit war noch nicht gekommen. Nur selten denkt die Wissenschaft vor; ihre Aufgabe ist, nachzudenken, und die Dinge müssen meistens schon etwas sich ausgewirkt haben, ehe das Bedürfnis sich meldet, über sie wissenschaftlich nachzudenken. Der „missionstheoretische Versuch" ist darum ein Zeichen der Zeit, ein Beweis, daß die Mission ihre erste Jugend hinter sich hat.

Die evangelische Mission der Verborgenheit jugendlichen Stilllebens zu entreißen, sie den Gebildeten unter ihren Verächtern bekannt und wert zu machen, hat wohl niemand mehr und erfolgreicher sich bemüht als Warneck. Im Verfolg dieser Bemühungen ist er auch an diese „Missionslehre" gekommen, welche er — hoffentlich voreilig — als „Abschluß" seiner missionslitterarischen Thätigkeit bezeichnet. Da er einige Jahre an dem Werke der Rheinischen Missionsgesellschaft mitgearbeitet hat, so ist er nicht reiner Theoretiker, und die in jener Zeit gemachte Erfahrung ist ihm sehr zugute gekommen bei den eingehenden Studien in der Missionssache, denen er seitdem ein paar Jahrzehnte gewidmet hat. Er ist in ungewöhnlichem Maße für diese Arbeit vorbereitet. Ob diese erste Abteilung die Missionsleitungen und die Arbeiter im Missionsfelde sehr beeinflussen wird, muß man abwarten. Wir suchen die Wirkung des Buches nicht vornehmlich in dieser Richtung. Dagegen hoffen wir, daß diese Anklageschrift den Theologen zu Herzen gehen und sie veranlassen wird, die theologische Wissenschaft mehr denn bisher in den Dienst der Mission zu stellen. Auch läßt sich billig erwarten, daß junge Theologen durch dies Buch für den praktischen Missionsdienst

werden geworben werden. Warneck hat die Freude gehabt, das Buch seinem „lieben Sohn Johannes als Mitgabe in den praktischen Missionsdienst" widmen zu dürfen. Möchte dieses Vademecum für einen jungen Missionar viele Theologen zur Nachfolge reizen!

Daß Warneck's Buch geeignet ist, diesen Dienst zu thun, wird hoffentlich an den Tag treten, wenn wir versuchen kurz seinen Inhalt anzugeben. Freilich wird dabei Warneck's Schreibweise nicht zu ihrem Rechte kommen. Er schreibt so saftig und mit einer solchen Fülle des Ausdrucks, daß er dem deutschen Sprachschatz mit einer ganzen Reihe selbstgemachter Worte und einer nicht unbedeutenden Anleihe bei fremden Sprachen zur Hilfe kommt. Diese frische Farbe geht bei einem Auszug verloren. Dagegen läßt derselbe vielleicht in der knappen Form um so mehr erkennen, welchen Reichtum von Gedanken und lebensvollen Beziehungen auch schon dieser erste Teil der Missionslehre bringt.

Die Mission, mit welcher die neue Wissenschaft, die „Missionskunde", es zu thun hat, ist die von Jesu Christo und der durch den heiligen Geist an den Missionsbefehl erinnerten Gemeinde ausgehende Thätigkeit, welche durch ordnungsmäßige Sendung, d. i. durch Berufung, Ausbildung, Leitung und Versorgung von Arbeitern in der nichtchristlichen Welt eine christliche Kirche pflanzt. Insofern diese Arbeit schon geschehen ist, erzählt davon die „Missionsgeschichte", die wir auch noch nicht besitzen; insofern dieselbe noch betrieben wird, handelt von ihr die „Missionslehre".

Dieser Name ist für diesen Teil der „Missionskunde" den andern der Halieutik, Keryktik, Evangelistik vorzuziehen, da diese zu eng oder zu weit sind, wenn von dem gesamten Missionsbetrieb gehandelt werden soll. Die „Missionslehre" wird zunächst die Begründung der Sendung darlegen. Ein zweiter Hauptteil wird von den Organen der Sendung handeln, wer in der Heimat (Einzelne, Vereine, die amtliche Kirche) Träger des Missionslebens sein soll, von den Missionaren und von deren Versorgung (Pflege des Missionssinnes in der Heimat). Der dritte Hauptteil beschäftigt sich mit dem Missionsbetrieb, dem Missionsfeld, der Missions-

aufgabe (Einzelbekehrung, Völkerchristianisierung), den Missionsmitteln (direkte und indirekte, wie ärztliche, industrielle Mission) und dem Missionsziel (mündiger Christ, selbständige Gemeinde, organisierte Kirche). Durch diesen Überblick wird die „Qualifikation" des Stoffes zu „wissenschaftlicher Behandlung genügend erwiesen" sein. Eine allgemeine christliche Missionslehre läßt sich bei den tiefgehenden Differenzen zwischen der evangelischen und der römisch- und griechisch-katholischen Kirche nicht schreiben, für eine gemeinsame evangelische Missionslehre ist genügend gemeinsamer Boden vorhanden.

Dieselbe kann nicht beanspruchen eine selbständige Wissenschaft zu sein, in der etwa alles, was in der Mission vorkommt, vom Missionsstandpunkt aus besprochen würde, sie gehört in die theologische Wissenschaft, mit ihrem ersten Teil, der Missionsgeschichte, in die Kirchengeschichte, mit dem zweiten nicht in die Ethik (Schleiermacher, Rothe), sondern in die praktische Theologie. Hier steht sie besser am Anfang, als in der Mitte oder am Ende. Der Schwierigkeit, daß dann im ersten Teil der Inhalt der späteren Teile vorweg genommen wird, oder der andere, daß der Inhalt der Missionslehre über alle Teile zerstreut wird, begegnet man am besten, wenn man eine besondere „Missionslehre" schreibt. Doch erschöpft sich mit ihr der Anspruch der Mission an die Theologie nicht. Auch in der Exegese, der Apologetik, aus der sich vielleicht eine Missionsapologetik nicht-christlichen Völkern gegenüber entwickelt, in der Dogmatik und Ethik ist die Mission zu berücksichtigen. Die Übersicht der Quellen und Litteratur zeigt, wie wenig noch in dem allen geschehen ist (Einleitung Kap. 1—6).

Von den drei Abteilungen der Missionslehre bringt der vorliegende Band die erste, welche von der Begründung der Sendung handelt. Die Mission in dem ewigen durch Christus offenbarten Ratschluß Gottes wurzelnd ist wesentlich christlich, nicht aus dem Judentum oder aus dem antiken Heidentum entstanden, auch nicht dem Buddhismus entlehnt, noch ist was an Mission dort sich findet, dasselbe wie die christliche Mission (Kap. 7). Wie sehr diese mit dem Wesen der christlichen Religion zusammenhängt, zeigt die Dogmatik in der Lehre von Gott, dem Geiste, dem Menschen,

der Heilsordnung und der Heilsvollendung (Kap. 8) und die Ethik, die einerseits sich eignet universal zu werden, anderseits eine Sittlichkeit lehrt, welche (in den drei Grundtugenden Glaube, Liebe, Hoffnung) den Missionstrieb in sich hat (Kap. 9).

Von größter Bedeutung ist jedoch die heilsgeschichtliche Begründung d. h. der exegetische Beweis, daß wir auf allen Blättern der Bibel den Missionsgedanken finden (Kap. 10—12, S. 136 bis 251). Gleich die ersten Blätter sichern die Einheit des Menschengeschlechtes, die Allgemeinheit der Sünde wie des Heiles, die auch nach der Sintflut im Weltenbund und der Völkertafel ihren Ausdruck findet und in dem Segen über Abraham festgehalten wird. Mit der Erwählung Abrahams und noch mehr mit dem Gesetzesbund tritt allerdings eine Verengung ein, aber doch nur weil Israel zu seinem priesterlichen Berufe in der Welt vorbereitet werden soll. Partikularistische Mißverständnisse dieser Sonderstellung werden korrigiert durch göttliche Gerichte und durch die freien Geisteszeugnisse in Psalmen und Propheten, in denen Israels Gott als Gott der ganzen Welt gepriesen und eine Zukunft gezeigt wird, in welcher Jehova als solcher auch wird anerkannt sein. Als Mittel, diese Zukunft herbeizuführen, wird, wenn auch außer in dem zweiten Teil des Jesaias nur selten, die Missionspredigt genannt. Die Zukunftsbilder, in welchen man die Heiden nach Zion strömen sieht, sind nur der poetische Ausdruck für die zu erwartende Verbrüderung Israels und der Heiden. Für die Missionsthat ist die Zeit noch nicht gekommen. Israels Aufgabe ist die Vorbereitung, und vorbereitend hat es auch in nachkanonischer Zeit gewirkt durch seine Zerstreuung, die jüdischen Kolonieen und die Bibelübersetzung.

Auch bei Jesus fehlt die Missionsthat. Wie es seine Art war, hat er zunächst die Keime gelegt. Was er vom Himmelreich, dem Verkehr mit Gott in Geist und Wahrheit, von Buße und Glauben als den Aufnahmebedingungen lehrt, die neutestamentlichen Bundeszeichen, die Einladung an die Elenden insbesondere, das Hervorheben des gemeinsamen Menschheitsbandes (der Samariter), der Titel „Menschensohn", das alles sind die Vorbedingungen des Missionsgedankens und führen auf ihn hin. Doch hat Jesus auch

direkte Missionsweissagungen und Weisungen gegeben; an Belegen hierfür fehlt es nicht. Weiß freilich behauptet, daß er an Mission in „unserer modernen Weise“ nie gedacht, sondern nur in alttestamentlicher Weise, daß nämlich das erleuchtete Israel magnetisch die Heiden anziehn werde, wie denn auch in dem Zukunftsbilde Jesu für unsere Mission nicht Raum sei, da ihm das Gericht über Israel und das Ende zusammenfalle. Allein Jesus kann sich nicht vorgestellt haben, die Heiden würden durch Israel gewonnen, da seine Missionsworte fast immer die Verwerfung Israels voraussetzen. Auch spricht er ausdrücklich von bestimmten Veranstaltungen zur Gewinnung der Heiden, vom „Ziehen“ (Joh. 12, 32), vom „Herführen“, davon, daß sie seine „Stimme hören“ werden (Joh. 10, 16) und nicht nur in der Rede von der Zukunft (Matth. 24, 14) sondern auch ganz gelegentlich (Matth. 26, 13; Mark. 14, 9) davon, daß das Evangelium in der ganzen Welt wird „verkündigt“ werden. Und wenn die Worte über die Nähe des Endes allerdings schwierig sind, so dürfen sie doch nicht so verstanden werden, daß alles, was anderseits in den Worten Jesu auf längere Zeit hindeutet, übersehen wird, so z. B. der Protest gegen das *παραχρῆμα* (Luk. 19, 11 f.; *μετὰ πολὺν χρόνον* bei Matth. 25, 19), der Ausdruck *καιροὶ ἐθνῶν* (Luk. 21, 24), die Gleichnisse, in denen die langsame Entwickelung im Reiche Gottes dargestellt wird, die Ermahnungen zum Wachen und Warten. Den Missionsbefehl hat Jesus freilich erst ausgesprochen, als die in Joh. 12, 24 genannte Bedingung erfüllt war, d. i. nach der Auferstehung. Auf diesen Befehl haben sich die Apostel nicht ausdrücklich berufen, weil nicht die Mission selbst, sondern nur die Missionsmethode in ihrer Zeit strittig war, und wenn sie nicht alsbald an die Ausführung gingen, so waren sie zum Teil angewiesen, es nicht gleich zu thun (Luk. 24, 47. Act. 1, 8), zum Teil aber in ihrem Zögern besser entschuldigt, als irgendein späterer Ungehorsam gegen den Missionsbefehl.

Bei dem hervorragendsten Manne der apostolischen Missionsarbeit eine „Missionstheologie“ nachzuweisen, kann nicht schwer sein. Daß aber des Paulus Theologie ohne Verständnis seiner Missionsgedanken nicht verstanden werden kann, wie eine eingehende Dar-

legung des Gedankenzusammenhanges in Römer-, Galater- und Epheserbrief darthut, ist doch wohl noch nicht genügend anerkannt.

Diesem exegetischen Nachweis folgen noch drei Kapitel (13—15), in welchen die kirchliche, geschichtliche und ethnologische Begründung der Mission besprochen wird. Die Kirche ist als Gemeinschaft darauf angelegt Universalkirche zu sein, als Anstalt verpflichtet, die ihr anvertrauten Gnadenmittel so zu verwenden, daß sie Universalkirche wird, und zwar ist diese Pflicht nicht eine nebensächliche, sondern tritt ebenbürtig der Verpflichtung, das schon Gewonnene zu bewahren, an die Seite. Die Erfüllung der Missionsverpflichtung wird aber der Kirche erleichtert, indem der Weltregent die Mission geschichtlich begründet, d. i. Weltlagen schafft, die sie ermöglichen und erleichtern. Endlich aber ist auch die Menschheit darauf vorbereitet. Das letzte Kapitel bringt den ethnologischen Beweis für den alten Satz: anima humana naturaliter christiana.

Diese knappe Übersicht giebt einen Einblick in die Reichhaltigkeit des Inhalts der ersten Abteilung, welche gespannt macht auf die beiden andern Teile, die sich auf noch viel weniger bearbeitetem Boden bewegen werden. Wer so viele wichtige Fragen bespricht, kann nicht überall volle Zustimmung erwarten. Auch der Referent macht an mancher Stelle ein Fragezeichen und wird sich erlauben, wenigstens zwei seiner Bedenken auszusprechen. Die Hauptsache aber ist Warneck gelungen, der Nachweis, daß die Mission eine viel zentralere Stellung im ganzen der christlichen Religion einnimmt, als bis jetzt noch ihr eingeräumt wird. Dies wird denen, die in der Arbeit daheim wie draußen stehen, eine Erquickung und Stärkung sein. Hoffentlich werden viele junge Theologen sich begeistern lassen, wenn sie lernen, wie sehr die christliche Religion darauf angelegt ist, Weltreligion zu werden, der Arbeit näher zu treten. Der größte Erfolg des Buches würde, wie wir schon andeuteten, sein, wenn die berufenen Vertreter der Theologie sich diese Bußpredigt gefallen ließen. Sie werden Warneck in manchem Einzelnen mit Fug nnd Recht widersprechen, aber doch zugeben müssen, daß die Mission in der Theologie mehr denn bisher berück-

sichtigt zu werden verdient. Dem Christentum ist der Missionsgedanke wesentlich, und eine Theologie, die dem nicht Rechnung trägt, ist eine verstümmelte. Der Theologie, wie der praktischen Arbeit würde es zugute kommen, wenn die verschiedenen theologischen Disziplinen der Mission ihr Heimatsrecht nicht länger verweigern wollten.

Diesen Erfolg würden wir für größer halten, als wenn Warneck's Versuch einer besonderen Missionslehre andern reizen würde, das Gleiche zu versuchen, so willkommen auch das sein möchte. Damit hängt unser erstes Bedenken zusammen, es richtet sich gegen das Recht der Mission, nicht auf wissenschaftliche Behandlung, sondern auf besondere Behandlung. Warneck hat einen Fortschritt gemacht gegen seine Vorgänger, indem er es aufgegeben hat, die Missionswissenschaft als besondere Wissenschaft zu etablieren; sie gehört zur Theologie. Er hat sich aber nicht völlig der unnötigen Mühe entschlagen, zu beweisen, daß die Mission wissenschaftlich behandelt werden kann. Es giebt nichts, was nicht wissenschaftlich behandelt werden kann. Ein Teil aber der wissenschaftlichen Arbeit ist, das Objekt in den richtigen Zusammenhang mit einem Ganzen zu stellen, in unserem Falle, die Mission in den richtigen Zusammenhang mit dem Ganzen der Theologie zu bringen. Es mußte bewiesen werden, daß die Mission hier in der Theologie ihren Platz hat und wenn man das wissenschaftliche Recht auf eine besondere Disziplin nachweisen wollte, daß sie einen bestimmten Platz einnimmt. Um dies zu können, muß ein Theologe das ganze Gebiet der Theologie, obwohl nie einer dasselbe ganz bebaut, überschauen und sich klar machen, wo und wie er über die einzelnen Teile des theologischen „Grundbesitzes" handeln würde. Er wird nie eine Sache zweimal sagen; in dem Ganzen hat jedes nur einen Platz. Was nun die Mission betrifft, so wird der Theologe sich darüber klar werden, daß von dem was Warneck „Missionskunde" nennt, zwei Hauptteile wohl in der Kirchengeschichte und in der praktischen Theologie behandelt werden müssen, daß aber im übrigen sich der Inhalt über alle theologischen Disziplinen verteilt. Ein wissenschaftliches Recht auf eine besondere Missionskunde ist nicht vorhanden. Warneck macht denn auch nur prak-

tiſche Gründe geltend; die genügen vollkommen, um die Exiſtenzberechtigung einer beſonderen „Miſſionsgeſchichte“ wie „Miſſionslehre“ zu beweiſen, wenn man nur immer feſthält, daß die Gründe dafür praktiſche, nicht wiſſenſchaftliche ſind.

Das iſt keineswegs eine bloße „Doktorfrage“, ſondern von praktiſcher Bedeutung für die Theologie, wie für die wiſſenſchaftliche Behandlung der Miſſion. Letztere ſoll nie vergeſſen, daß ihre Sache Stückwerk iſt, daß das richtige Verſtändnis der Miſſionsgeſchichte wie der Miſſionslehre nur möglich iſt im Ganzen der theologiſchen Erkenntnis. Ohnehin ſitzt die Miſſion zu leicht auf einem Iſolierſchemel. Wenn ſie aber zu ihrer Vervollſtändigung aus andern Disziplinen dies und jenes aufnimmt, wie Warneck es gethan, ſo muß ſie dabei deſſen eingedenk bleiben, daß dies nur Bruchſtücke ſind, und daß die einzelnen Teile leicht das richtige Ebenmaß verlieren, wenn ſie aus dem Zuſammenhang herausgenommen werden. Endlich kann die aus praktiſchen Gründen wünſchenswerte beſondere „Miſſionskunde“ ſehr entbürdet werden, wenn man daran feſthält und darauf dringt, daß die einzelnen Disziplinen ihren Teil an der Aufgabe zu löſen haben. Der ganze Hauptteil von der „Begründung der Sendung“ iſt nur ein Notſtandszeichen. Er kann wegfallen oder auf wenige Seiten beſchränkt bleiben, wenn die andern Disziplinen, wie in Zukunft zu hoffen iſt, ihre Pflicht der Miſſion gegenüber erfüllen werden.

Auch das andere Bedenken ſoll die Abſicht Warneck's unterſtützen, obgleich es ſich gegen ſeine Ausführungen richtet. Es bezieht ſich auf ſeinen Schriftbeweis. Zuweilen, aber wie dem Refereuten ſcheint, nicht durchgehend genug iſt bei ihm unterſchieden zwiſchen dem Univerſalismus und dem Miſſionsgedanken, d. h. dem Gedanken, wie der Univerſalismus verwirklicht werden ſoll oder kann. Der Univerſalismus der chriſtlichen Offenbarung iſt auch auf der altteſtamentlichen Vorſtufe ganz klar, zuweilen in den erhabenſten Worten ausgeſprochen. Der Miſſionsgedanke dagegen unterliegt der geſchichtlichen Entwickelung. In dem altteſtamentlichen Miſſionsbilde iſt Zion der Mittelpunkt des Gottesreiches; die Völker kommen nach Jeruſalem. Mit Recht nennt Warneck dies „Poeſie“, aber man darf die Poeſie doch nicht ſo in die Proſa überſetzen, daß

nichts Charakteristisches übrig bleibt. Z. B. das poetische Bild von dem Weltlaubhüttenfest (Sach. 14, 16—19) würde doch zu sehr verblaßt sein, wenn man nur eine allgemeine religiöse Weltverbrüderung darin erkennen wollte. Israel ist in dem alttestamentlichen Missionsbild das Zentrum, das sagen auch diese poetischen Stellen. Wenn Warneck sagt, daß unter den Mitteln, diese Zukunft herbeizuführen, auch die Missionspredigt genannt werde, so bedarf dies doch sehr der Einschränkung. Allerdings soll die Verkündung von Gottes Heilsthat in alle Welt gehen, aber diese Heilsthat ist zunächst die Errettung Israels, welche den Heiden bekannt gemacht wird und der Zweck ist, die Rückführung des zerstreuten Israels, die Herstellung seines Gemeinwesens durch Hilfe der Heiden. Auch im zweiten Teile des Jesaias ist dies die Anschauung. Israel ist der religiöse Mittelpunkt der Welt.

Diese Auffassung von dem besonderen Missionsberuf Israels hat Paulus, hat der Größere, Jesus geteilt. Er war Israelit, und wer ihm den Universalismus abstreitet, läßt ihn unter den alttestamentlichen Standpunkt sinken. Den hat er aber gehabt, wenn er auch genötigt war, das alttestamentliche Missionsbild aufzugeben. Warneck hat genügend nachgewiesen, daß Jesus an die Mission in dem Sinne, wie sie denn thatsächlich später getrieben worden ist, gedacht hat. Jesus sah voraus, daß der Weinberg, d. i. Gottes Reich als Heilsanstalt, den Heiden werde überantwortet werden, die seine Früchte bringen, was Israel nicht gethan (Matth. 21, 33ff.). Damit ist das alttestamentliche Missionsbild zerstört oder in den Hintergrund gestellt, aber durch eine Katastrophe, durch den Unglauben Israels, über welchen die richterliche Entscheidung definitiv erst gefällt wird, nachdem ihm nach dem Pfingstfest noch einmal das Heil angeboten und von ihm verworfen worden war. Dieser Unglaube Israels ist der Anlaß, daß Jesus, wie er selbst ein Missionar Gottes an die Verlorenen ist, zwölf Missionare zur Gewinnung der zwölf Stämme bestimmt, daß da diese Israel nicht gewinnen, der Missionsbefehl die Form bekommt: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*, daß da Israel definitiv die Einladung ablehnt, ein besonderer Apostel berufen wird, um die neue Zeitperiode, die *καιροὶ τ. ἐθνῶν* einzuleiten. Das alt-

testamentliche Missionsbild wartet noch seiner Erfüllung; nach neutestamentlicher Anschauung leben wir in der Periode der Heidenmission. Die Vollendung kommt noch. Der Gedanke, daß nach dem ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ κ. κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ das Evangelium Christi gepredigt war, jetzt etwa die Hauptaufgabe sei, die in diesem Kreise gegründeten Gemeinden auf die höchste Stufe christlicher und kirchlicher Vollendung zu bringen, liegt ganz außerhalb des paulinischen Ideeenkreises. Die Welteroberung ist ihm das Hauptwerk der Jetztzeit. Möchte diese Auffassung in der evangelischen Kirche und Theologie immer mehr zu ihrem Rechte gelangen.

Bremen. Th. A. Zahn.

Berichtigung.

In der ersten Zeile des Aufsatzes von Herrn Prof. Nestle über Phil. 2, 6 (Heft I dieses Jahrgangs, S. 173) lies Gen. **3**, 5 statt 1, 5.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1892.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung am 12. September und folgenden Tagen über vier zur Beantwortung der 1890 ausgeschriebenen Fragen ihnen zugesandte Abhandlungen ihr Urteil gefällt.

Zwei davon bezogen sich auf die Preisaufgabe: Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung über das Buch der Psalmen, worin die historisch-kritischen Untersuchungen der letzten Jahre über den Ursprung und den Charakter dieses Buches zur billigen Würdigung und zum richtigen Gebrauch seines Inhaltes angewendet werden.

Die erste, in deutscher Sprache geschrieben, mit dem Sinnspruch: Psalterium est (enim) quaedam coelestis sphaera etc. (Cassiodorus) konnte für die Krönung gar nicht in Betracht kommen. Obwohl der Eifer, mit dem der Verfasser gearbeitet hatte, gelobt werden mußte, war doch das dadurch erreichte Resultat gering. Beinahe alles, was er vorgebracht hatte, konnte nur als Vorarbeit betrachtet werden, worauf die eigentliche Untersuchung hätte folgen müssen. Es mangelte dem Ver-

faſſer nicht an Geſchicklichkeit, um die Materie zu ſammeln, wohl aber, um ſie zu bearbeiten.

Das Fehlen einer Einleitung fiel gleich auf, wie auch ſpäter nach einer klaren Auseinanderſetzung des guten Rechtes der heutigen hiſtoriſch-kritiſchen Betrachtung des Pſalmbuches umſonſt geſucht wurde.

Was der Verfaſſer über die Reſultate der neueſten Unterſuchungen mitteilt, war nicht viel mehr, als eine trockene Aufzählung ohne eigenes, ſelbſtändiges Urteil. Im zweiten Teile gab er wenig mehr als eine Sammlung von Texten, auf einige Rubriken verteilt; der Inhalt des Pſalmbuches wurde hierbei nicht genug charakteriſiert, ſelbſt wichtige Eigentümlichkeiten blieben verſchwiegen. Über den Kultus wurde beinahe nirgends geſprochen, der Liebe zum Geſetze nicht ein Wort gewidmet, obgleich gerade dieſe ſo charakteriſtiſch iſt für die Zeit, in der das Buch entſtand.

War ſo die Würdigung des Pſalmbuches vernachläſſigt, ſo hatte der Verfaſſer auch die Mitteilung ſeiner Ideen über den rechten Gebrauch desſelben verſäumt. Was hierüber am Ende geſagt wurde, waren nur einige Worte und dieſe noch von einem andern herübergenommen. Die ausgeſchriebene Frage blieb alſo unbeantwortet.

Über die zweite Abhandlung, in franzöſiſcher Sprache geſchrieben, mit dem Motto: ad aedificationem plebis etc. (St. Jerôme) konnte das Urteil auch nicht günſtig ſein. Die Direktoren fanden zwar auch hier einiges Löbliche. Aus der Arbeit traten warme Frömmigkeit und hohe Würdigung der Bibel hervor. Der Verfaſſer zauderte dabei nicht, eine frühere Überzeugung aufzugeben, ſobald er ihre Unhaltbarkeit eingeſehen hatte. Selbſtändig bot er die Ergebniſſe ſeiner Unterſuchung. Auch darf nicht verſchwiegen werden, daß ſeine Skizze des allgemeinen Charakters des Pſalmbuches vieles Schöne enthielt.

Dem ſtand gegenüber, daß der Verfaſſer eine eigentliche Antwort auf die Preisfrage nicht geliefert hatte. Unrichtig iſt ſchon der Titel, den er ſeiner Schrift gegeben hat: Le livre des Psaumes, son origine et son caractère. Dieſer Titel weiſt auf eine Betrachtung des Pſalmbuches, nicht aber auf eine

richtige Würdigung und den rechten Gebrauch seines Inhaltes, wonach gefragt war. Weiter war die Einteilung nicht ganz zu billigen: die Reihenfolge der Abschnitte hätte hier und da anders sein sollen. Auch hätte man gewünscht, daß eine Übersicht der historisch kritischen Untersuchung des Psalmbuches vorausgeschickt worden wäre. Verschiedene Besonderheiten, und zwar sehr wichtige, wurden nicht behandelt; andere, welche mehr oder weniger ausführlich besprochen wurden, hätten wegbleiben können.

Bei aller Würdigung der Arbeit dieses Verfassers konnten die Direktoren zu ihrem Bedauern sich nicht zur Krönung entschließen.

Die beiden anderen Abhandlungen, in deutscher Sprache geschrieben, waren eingesandt als Antwort auf die Preisfrage:

Was lehren die verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes über **Vergeltung** und **Gnade**?

Die erste, mit dem Motto: Die Wahrheit ist einfach, besaß einige empfehlenswürdige Eigenschaften. Der Verfasser äußerte verschiedene gesunde Gedanken. Seine Einleitung hatte des Guten vieles. Auch im Laufe der Abhandlung wurden Beweise eines richtigen Blickes gefunden. Der Stil mußte gerühmt werden, und ein größerer Raum, als der Gegenstand forderte, war der Kritik nicht eingeräumt.

Dennoch war dieses alles nicht überwiegend gegenüber dem Mangelhaften, das diese Abhandlung kennzeichnete. Die Hauptsache ist, daß der Verfasser die Frage nicht in ihrer Tiefe erfaßt und selbst keinen Versuch dazu gemacht hat. Vergeltung und Gnade sind von einander geschieden; über das gegenseitige Verhältnis beider wird kein Wort gesagt. So entstanden zwei Abhandlungen, eine über Vergeltung und eine über Gnade. Auch wurde, leider! eine richtige Definition dieser beiden Begriffe nicht gegeben.

Daneben muß die Bemerkung gemacht werden, daß der Verfasser seiner Methode, die Sache zu behandeln, nicht treu blieb. Die beiden Teile seiner Untersuchung sind nicht auf gleiche Weise bearbeitet, ohne daß von dieser Ungleichheit Rechenschaft gegeben wird.

Diese Abhandlung mußte auch ungekrönt beiseite gelegt werden.

Der Verfaſſer der zweiten Abhandlung, mit der Aufſchrift: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (Joh. 8, 32) zeigte ſich als einen gelehrten Mann. Die Einleitung ſeiner Arbeit ließ etwas Gutes erwarten. Wichtige, zur Sache dienende Beſonderheiten kamen darin vor.

Obige Erwartung wurde dennoch nicht erfüllt. Sonderbar, daß der Verfaſſer nicht ſo ſehr über Vergeltung und Gnade, als über die Gerechtigkeit nach Paulus und den Judaiſten handelte. Er hatte alſo die ausgeſchriebene Frage nicht richtig verſtanden. Die Direktoren hatten deutlich eine Unterſuchung der Ideen des Neuen Teſtamentes über die Gnade Gottes im Zuſammenhang mit ſeiner Vergeltung gewünſcht.

Aber auch bei des Verfaſſers Auffaſſung iſt die Antwort nicht richtig. Er ſieht nicht ein, daß im Judentum zur Zeit Jeſus nicht nur phariſäiſche Lohnſüchtigkeit, ſondern auch die viel ſchönere Frucht des Prophetismus gefunden wird, wovon wir u. a. bei Jeſus' Jüngern ſo viele Spuren ſehen.

Im Zuſammenhang hiermit muß bemerkt werden, daß der Verfaſſer ſich einer großen Einſeitigkeit ſchuldig macht, wenn er in den von ihm als judaiſtiſch betrachteten Schriften des Neuen Teſtamentes nur Geſetzlichkeit und in den anderen Büchern nichts davon zu finden meint. In dem Evangelium nach Matthäus und Markus wird nun alles judaiſtiſch erklärt, ſelbſt die Seligpreiſungen der Bergpredigt, im Evangelium nach Lukas findet das Gegenteil ſtatt. Hierin geht der Verfaſſer ſo weit, daß er gleichlautende Stellen verſchieden erklärt und bisweilen von unechten als von echten Gebrauch macht.

Daß Vergeltung und Gnade im Neuen Teſtament nicht immer im Gegenſatz zu einander ſtehen, iſt nicht bemerkt, ſogar ſelbſt eine Definition deſſen, was unter Vergeltung verſtanden werden muß, wurde gänzlich vermißt. Unſer Verfaſſer hat kein Auge dafür, daß ſie im Neuen Teſtamente öfters als die natürliche Verbindung zwiſchen gut- und glücklichſein vorkommt.

Wenn alſo auch die Methode dieſes Autors für beſſer als die ſeines Mitbewerbers gehalten werden mußte, bot doch der Inhalt ſeiner Arbeit ſo viele ernſthafte Anſtöße dar, daß die Direktoren auch hier ſich nicht zur Krönung entſchließen konnten.

Eine der obengenannten Abhandlungen giebt den Direktoren Anlaß, über die beinahe unleserliche Schrift und die unordentliche Form zu klagen, durch die sich einige Abhandlungen auszeichnen. Solchen droht dann auch die Gefahr, ungelesen beiseite gelegt zu werden.

Die Direktoren haben beschlossen, die beiden obengenannten Fragen zurückzunehmen und nunmehr die drei folgenden neuen Fragen auszuschreiben:

1) Zur Beantwortung vor 15. Dezember 1893:

I. Aus welchen Quellen entsprang, nach den Israeliten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus, ihre Kenntnis hinsichtlich der Religion und der Sittlichkeit?

II. Welche Stelle gebührt der Phantasie in der Religion?

2) Zur Beantwortung vor 15. Dezember 1894:

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine Geschichte und Kritik des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in den Niederlanden seit der Reformation bis auf unsere Zeit.

Alles, was nach den bestimmten Terminen eingeht, wird unbeurteilt beiseite gelegt.

Vor 15. Dezember 1892 wird den Antworten auf die dritte der 1890 ausgeschriebenen Fragen, über den Konfessionalismus in der reformierten Kirche in den Niederlanden, und auf die erste und zweite der 1891 ausgeschriebenen über die sittliche Weltordnung und über Gottes väterliche Beziehung zum Menschen entgegengesehen, während Antworten auf die dritte damals ausgeschriebene Preisfrage über das koloniale Regierungssystem noch bis 14. Dezember 1893 erwartet werden.

J. Knappert, Dr. theol., Professor zu Amsterdam.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

1893.
Sechsundſechzigſter Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1893.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

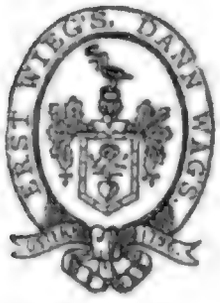
D. C. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1893, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1893.

Abhandlungen.

1.

Der Sprachbeweis in der Litterarkritik, insbesondere des Alten Testaments.

Von

Professor Ed. König in Rostock.

1. Textkritische Voraussetzungen des Sprachbeweises. Man entfernt sich vom Boden der Thatsachen, wenn man wegen einer möglichen Nivellierung des Wortlautes des hebr. Alten Testamentes den Sprachbeweis in der litterarischen Kritik der alttestamentlichen Schriften für unmöglich erklärt. Denn zunächst ist schon daran zu erinnern, daß die Lautkörper des Hebr. frühzeitiger für das Auge fixiert worden sein müssen, als die überlieferte Aussprache aufgekommen ist; sonst wäre ja die Vererbung von solchen Konsonanten unerklärlich, die in der späteren Aussprache keinen Laut mehr besaßen. Aus den von mir gesammelten Belegen greife ich einige heraus. Nur als monumentum scriptum des älteren hu ist es verständlich, daß, wie auf dem Mesastein (Z. 6. 7. 8 ꝛc.), auch im Alten Testament mehrmals ein ה zur Ankündigung des Wortes für „ihn" und „sein" verwendet worden ist [1]). Auch כִּלָּהְנָה 1 Kön. 7, 37 und תּוֹכָהְנָה Hes. 16, 53 haben ihr ה wahrscheinlich aus einer Zeit, wo dasselbe noch aus-

1) Vgl. m. Histor.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Spr. I, 221. 297. 509. 621. 684.

gesprochen wurde, so daß man בִּלְהָנָה oder dergleichen gesprochen haben mag, während man später gemäß בִּלְהָה Gen. 42, 36 aussprach. Denn es ist mir nicht, wie es Olshausen (Lehrb. 184) anzusehen scheint, wahrscheinlich, daß das ה schon im Alten Testament in der Wortmitte als unorganischer, d. h. keinen Stammkonsonanten ersetzender Vokalbuchstabe auftrete, wie allerdings bei den arabischen, in Quadratschrift geschriebenen Werken oft für א ein ה erscheint [1]), wie fernerhin ein solches ה auch in jüdischen Grabschriften und anderwärts beobachtet worden ist [2]). Ferner schon damals, als noch יַאְכֶל gesprochen wurde, ehe dieses zu יֹאכַל, geschweige denn zu יֹאבַל (יֹאבֵל) geworden war, muß sich die Schreibweise dieses Imperfekts mit א festgesetzt haben. Schon ein Blick auf diese Thatsachen muß zur Fällung des Urteils geneigt machen, daß das überlieferte hebr. Alte Testament doch nicht in so hohem Grade das Produkt späterer Gestaltung ist, wie man leicht denken könnte.

Ferner zeigen aber auch die einzelnen Teile des Alten Testaments in allen Partieen der Grammatik Verschiedenheiten, welche mit Leichtigkeit hätten weggeschafft werden können, wenn je das Bestreben inbezug auf die alttestamentlichen Schriften gewaltet hätte, den ursprünglichen Bestand zugunsten der Uniformität zu beseitigen. Wie leicht hätte z. B. die ältere Form des Personalpronomens der 2. Sing. fem. אתי, atti [3]) in die spätere atte umgewandelt werden können! — Sodann ist darauf hinzuweisen, daß einzelne Teile des Alten Testaments sich z. B. durch konsequenten Gebrauch

---

1) Z. B. neben ורסאן Warsân auch ורסהן (Hirschfeld, Das Buch Al-Chazari 1885. XXV).

2) Chwolson, Corpus Inscriptionum Hebraicarum 1882, 229; Nicolaus Müller, Le catacombe degli Ebrei, 1886. 56: שלום על משכרבו „Friede über seinem Lagerplatze!"; vgl. über ה als Vokalbuchstabe im Minäischen, z. B. הת = ath, Friedr. Philippi, ZDMG 1878, 61 und G. Hoffmann im „Litt. Zentralblatt" 1887, 605.

3) In den alten — mittelpalästinischen — Erzählungen Richt. 17, 2. 1 Kön. 14, 2. 2 Kön. 4, 16. 23; 8, 1 und bei Jer. (4, 30), sowie Hes. (36, 13), wahrscheinlich aus entfernterem (siehe unten) Einfluß des Aramäischen, der bei diesen Propheten noch weiter sich zeigt.

eigenartiger Namensformen von andern Abschnitten unterscheiden. Es sei nur dies hervorgehoben, daß 5 Mal Chizqijjah in jenem Stück 2 Kön. 18, 14—16 auftritt, welches auch durch seine Abwesenheit in der Parallele Jes. 36 sich als aus einer besonderen Quelle geschöpft erweist, während 2 Kön. 18, 13. 17—20, 19 ebenso konsequent (29 Mal) Chizqijjahu steht [1]).

Fassen wir endlich eine von den Spracherscheinungen des Pentateuch ins Auge, bei welcher an Entstehung durch spätere Alteration gedacht werden könnte, weil letztere betreffs ebenderselben Spracherscheinung im Psalter vorliegt: nämlich den Wechsel der Gottesnamen Gen. 1, 1—2, 3; 2, 4 — 4, 24 ꝛc.; jahwistische Psalmen 1—41, elohimische 42—84 ꝛc. Wollte man den im Pentateuch vorliegenden Wechsel als einen sekundären hinstellen, so müßte doch vor allem dies zugegeben werden, daß die Gottesnamen in einzelnen Abschnitten durchgängig so und so gestaltet worden wären, in dazwischen liegenden Abschnitten wieder anders. Demnach wäre dies nicht gleich dem Sachverhalt im Psalter, wo Psalmen mit dem Gottesnamen Elohim eine einzige zusammenhängende Reihe bilden. Ferner sind die Perioden des Gebrauchs der Gottesnamen ja sonst nicht verwischt: Noch ist ja Exod. 6, 2 f. nicht korrigiert; Jahwe Sebaoth steht nicht vor 1 Sam. 1, 3; der Heilige Israels erst von Jes. 1, 4 an; ferner die Gottesnamen im Hiobgedichte im Einklange mit der ganzen außerisraelitischen Scenerie; Jahwe im Koheleth vermieden, wie später thatsächlich!

Damit vergleiche man nun, was Grätz [2]) sagte: „Die Kopisten haben nicht selten den einen für den andern Gottesnamen geschrieben oder verschrieben. Die LXX hat an manchen Stellen κυριος = יהוה, wo im hebr. Original אלהים steht, und umgekehrt." Dies ist erstens extreme Ausbeutung von Varianten, die zunächst betreffs יהוה und אדני in einzelnen Manuskripten beobachtet

1) Als — im wesentlichen — durch die zugrunde liegenden Quellen bedingt ist neuerdings auch der Wechsel der Namensformen mit anlautendem Jo und Jeho erwiesen worden durch Bonk, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1891, 125 ff.

2) „Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums" 1887, 528.

werden [1]). Zweitens mit dem Alten Teſtament der Juden ſtimmt in den Gottesnamen der Pentateuch der Samaritaner faſt ganz überein; denn ich habe bis Exod. 6 nur beobachtet יהוה für אלהים 7, 9; 28, 4; 31, 9. 16 und אלהים für יהוה 14, 22; 20, 18. Exod. 3, 4. Drittens die LXX hat zwar κυριος Gen. 2, 4 f. 7. (8.) 9 nicht, hat aber wie der Hebräer κυριος ο θεος V. 15 ff. Sie bietet ferner für יהוה ο θεος 4, 1; V. 3 κυριος; V. 4 θεος, V. 6. 9. 13. 15 κυριος ο θεος, bloß θεος V. 16. 26, wieder κυριος ο θεος 5, 29; 6, 3. 5, abermals nur ο θεος V. 6 f., dagegen κυριος ο θεος V. 8 und dies auch für Elohim V. 12. 22, ſowie für Jahwe 7, 1. 5. 16. Nachdem ſodann Elohim mehrmals durch bloßes ο θεος gegeben iſt, tritt dafür ein κυριος ο θεος 8, 15, und dies für Jahwe V. 21. Elohim 9, 1 iſt = ο θεος, aber V. 12 = κυριος ο θεος; V. 17 = ο θεος. Für Jahwe 9, 26 erſcheint κυριος ο θεος, ebenſo 10, 9 das eine Mal, jedoch das andere Mal nur κυριος und ſo 11, 5 ꝛc. Es dürfte nicht zweifelhaft ſein, ob im hebr. Alten Teſtament, oder in LXX der urſprüngliche Beſtand vorliegt. Denn in jenem ſtehen die Gottesnamen in ganzen Abſchnitten gleichmäßig und entſprechend anderen Kennzeichen der Darſtellung.

Das iſt wieder ein Beleg dafür, daß, ſo wenig auch der hebr. Wortlaut des Alten Teſtaments von unbewußten und bewußten Entſtellungen verſchont geblieben iſt, doch noch viel weniger den anderen Geſtaltungen desſelben eine unbeſchränkte Autorität beizulegen iſt [2]). Schon jene Thatſache von der — weſentlichen — Unverſehrtheit, welche im hebr. Alten Teſtament der Setzung der Gottesnamen (Gen. 1 ff.) zukommt, ſpricht gegen die Richtigkeit

1) Vgl. Tychſen, Tentamen de variis codicum hebr. V. T. manuscriptis 1772, 238. 287 f.; Schnurrer, Dissertationes philologico-criticae 1790, 34; de Rossi, Variae lectiones 1784, Proleg. § 14 ꝛc.

2) Andere Belege ſiehe in „Zur Kritik des Textes des Alten Teſtaments“ (Zeitſchrift für kirchl. Wiſſenſch. und kirchl. Leben 1887, 273—298), vgl. insbeſondere auch Kamphauſen, Bemerkungen zur altteſtamentlichen Textkritik (Theol. Arbeiten der Rhein. Predigerkonferenz VII, 1887. 1—36); auch z. B. Dillmann, Jeſaja erklärt 1890, zu 4, 5.

der These Klostermanns [1]), wonach „der massorethische Hebräer gar nicht imstande ist, eine solche Kritik zu tragen", „daß man aus seinem Wortlaute sofort auf jenen der darin zusammengeschobenen Quellenschriftsteller zurückschließt". Die vorliegende hebr. Gestalt, z. B. des Pentateuch, zeigt ja faktisch in ganzen Abschnitten konsequent sprachliche Eigenheiten, die z. Tl. sogar bestimmten Perioden des Hebräischen angehören (הוליד im Vergleich zu ילד), und daß nun diese sprachlichen Besonderheiten den betreffenden Abschnitten — im wesentlichen — von vornherein angehört haben, nicht aber davon herrühren, daß der Pentateuch als „Gemeindelesebuch der Gemeinde im Wechsel ihrer Sprache verständlich erhalten worden ist", dies dürfte keinem Zweifel unterliegen. Denn dann müßten ja eben die konsequent wechselnden Verschiedenheiten beseitigt und durchgängig der spätere Sprachgebrauch hergestellt worden sein! Von jenen also thatsächlich vorhandenen sprachlichen Besonderheiten ganzer Abschnitte ist nun aber die Litterarkritik bei der Führung des Sprachbeweises ausgegangen, und von ihnen darf und muß dieselbe auch weiterhin ausgehen. Jene Thatsachen können durch die Erkenntnis zweifelloser Verderbnisse des hebr. Textes und durch dessen Vergleichung mit den Versionen nicht beseitigt werden: sie bleiben die Grundlage, welche den Sprachbeweis in der Litterarkritik des Alten Testaments zum Recht und zur Pflicht macht.

Die Richtigkeit der Annahme, daß die thatsächlich vorhandenen formellen [und sachlichen] Verschiedenheiten der einzelnen Teile des hebr. Alten Testaments im wesentlichen ursprünglich seien, oder wenigstens diejenige letzte feste Erdschicht bilden, bis zu welcher zurückzugehen uns vergönnt ist, wird nicht durch die immer erneuerte Wiederholung des Satzes, daß der Text des Alten Testaments einer Veränderung unterworfen gewesen sei, vernichtet. Daß dieses Schicksal auch dem Text des hebr. Alten Testaments wirklich beschieden war, ist freilich eine zweifellose Sache, und dieses braucht nicht, aber vermag auch nicht durch Hinweis auf die Differenzen erhärtet zu werden [2]), welche zwischen neuerdings aufgefundenen

1) „Neue kirchliche Zeitschrift" 1891, 684.

2) Wie Klostermann, Neue kirchl. Zeitschrift 1892, 422 meint.

Handschriften, z. B. einem aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammenden Stücke des Phädon, und den späteren Textquellen, z. B. auch dieses platonischen Dialogs, zutage getreten sind. Dagegen in demselben Maße, wie der Nachweis der thatsächlichen Textveränderung des hebr. Alten Testaments, ist dies wichtig, nicht die Zusammenstimmungen der älteren und jüngeren Textzeugen zu vergessen neben der Betonung ihrer Differenzen, und aus beiden Thatsachen den Schluß zu ziehen, daß die Textveränderung auch beim Alten Testament keine absolute, sondern immerhin nur eine relative gewesen ist.

Ferner kann die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, ja, Sicherheit, daß an wenigen oder vielen Stellen der ursprüngliche Text sich verändert hat, keineswegs erklären, wie in zusammenhängenden Stücken eine Änderung des Textbestandes eingetreten sei. Sporadische und infolge dessen als unwillkürliche anzusehende Textveränderung bietet keine zulässige Quelle der Erklärung für eine Textalteration, welche eine zusammenhängende, über ganze Partieen einer Schrift sich verbreitende (kontinuierliche) hätte gewesen sein müssen, und welche daher als eine absichtliche anzusehen wäre. Also durfte Klostermann a. a. O. nicht an die Bemerkung, daß jener ältere Phädontext *ἀνθρωποδώδης* anstatt des *συνήθης* aller andern spätern Textquellen des Phädon bietet, die Folgerung knüpfen, daß man daraus abnehmen möge, was für ein Gewicht der Thatsache beiwohne, daß unser massorethischer Hebräer in einem Stück Jahwe, Jakob, im andern Elohim, Israel gedruckt enthält, und welch' eine Evidenz der Behauptung „so hat der Urschriftsteller A, so B eigenhändig geschrieben". Die Thatsache der sporadischen Textkorruptionen, aus welcher Klostermann die Erklärung ableiten will, und die zu erklärende Thatsache, nämlich die nach ganzen, zusammenhängenden Stücken wechselnde Anwendung der von Klostermann beispielsweise erwähnten Eigennamen, sind zwei heterogene Dinge.

Diese letztere Art von Verschiedenheiten hätte Klostermann als einen Ausgangspunkt des Sprachbeweises erst dann zertrümmert, wenn er diese sozusagen kontinuirlichen Differenzen auf ideelle Ursachen zurückgeführt hätte, die für ihre Erklärung geeignet wären,

und nach denen ſolche Differenzen mit Recht als Zuthaten ſpäterer Bearbeiter angeſehen werden dürften. Bei dem einen Beiſpiel, welches Kloſtermann gewählt hat, könnte dieſe Erklärung aus dem Wechſel hergeholt werden, den die religionsgeſchichtliche Entwickelung Israels betreffs des Gebrauches von Jahwe und Elohim durchgemacht hat, indem erſteres von einer gewiſſen Zeit an vermieden wurde. Indes dieſe Erklärung der Wahl von Elohim in den bekannten Pentateuchpartieen iſt nun einmal abſolut unmöglich, erſtlich weil jene Wahl auf ihre poſitive Urſache in Exod. 6, 2 f. zurückgeführt iſt, und zweitens weil in ebenderſelben Pentateuchſchicht hinter Exod. 6, 2 f. auch Jahwe gebraucht iſt. Eine Texterſcheinung, welche, wie die Vermeidung des Ausdruckes Jahwe als des Eigennamens der Gottheit in der vormoſaiſchen Zeit, in einem integrierenden Teile eines Schriftwerkes ſelbſt ihre poſitive Erklärung beſitzt, kann aber nicht einem nachträglichen Bearbeiter des betreffenden Schriftwerkes beigelegt werden. Wir brauchten alſo über die Unmöglichkeit des von Kloſtermann unternommenen Verſuchs, jene Vermeidung von Jahwe bis Exod. 6, 2 f. nicht als urſprüngliches Merkmal der Eigenart der betreffenden Pentateuchſchicht, ſondern als eine nachträgliche Alteration geltend zu machen, weiter kein Wort zu verlieren; doch es ſei, damit jene Unmöglichkeit ſogar im Übermaß feſtgeſtellt werde.

Nämlich jene — es muß wiederholt werden — ſchon an ſich abſolut ausgeſchloſſene Erklärung, welche die Vermeidung von Jahwe in gewiſſen Pentateuchteilen bis Exod. 6, 2 f. aus dem ſpätern Zurücktreten des Gebrauchs von Jahwe ableiten wollte, würde überdies den Urſprung dieſer Pentateuchſchicht bis in eine Zeit herunterſetzen, in welcher die Elohimpartieen nicht entſtanden ſein können. Denn bei jener Erklärung müßte dieſe Schicht hinter der Chronik entſtanden ſein, weil ich darin bis jetzt wenigſtens eine Spur des Zurücktretens von Jahwe hinter Elohim beobachtet habe: יהוה ſteht 2 Kön. 22, 19, aber in der Parallelſtelle 2 Chron. 34, 27 אלהים. Die betreffende Pentateuchſchicht kann aber nicht einmal zugleich, geſchweige denn hinter der Chronika entſtanden ſein: das verhindern ihre ſprachlichen und ſachlichen Verſchiedenheiten von der Chronika. — Wollte man aber das Zurücktreten von Jahwe

in dieſen Partieen — immer vorausgeſetzt, daß es nicht bloß, wie es thatſächlich iſt, bis Exod. 6, 2 f. gehe, und daß dieſe Erſcheinung durch nachträgliche Bearbeitung hineingekommen ſein könne, was unmöglich iſt, — nur daraus ableiten, daß dieſe Pentateuchſchicht noch nach der Zeit des Chroniſten als ſelbſtändiges Buch exiſtiert habe: ſo wäre dies ein Rekurs auf einen Zufall, nämlich auf ein Ausnahmeſchickſal dieſer Pentateuchſchicht, während andere, alſo in gleicher Zeit auch noch ſelbſtändig exiſtierende Pentateuchpartieen von der Umwandlung des Jahwe in Elohim verſchont geblieben wären. — Endlich ſpricht alles dagegen und nichts dafür, daß die in Rede ſtehende Pentateuchſchicht noch in nachchroniſtiſcher Zeit für ſich exiſtiert habe. Z. B.: Wann haben die Samaritaner den Pent. übernommen? Wann hat die Überſetzung der LXX begonnen? Dafür aber, daß „die Chronika noch die Selbſtändigkeit des ſog. Prieſtercodex vorauszuſetzen ſcheine“ [1]), liegt kein Beweis darin, daß „ſie dieſen fortſetzen will, nicht das ältere deuteronomiſche Religionsbuch, letzteres vielmehr verdrängen“. Denn die dem PC (Prieſtercodex) eigentümlichen modifizierten Beſtimmungen z. B. über Prieſter, Feſte, Kultushandlungen ſind auch in nachchroniſtiſcher Zeit die maßgebenden für das Judentum geweſen; war alſo auch da noch nicht die Zuſammenfügung von Deut. und PC vorhanden? Ganz ohne Grund ſagt Duhm weiter: „das ältere Buch [Deut.] hat den Sieg davongetragen, es wurde nicht allein nicht verdrängt, ſondern umgekehrt ihm der PC eingeordnet“; als wenn daraus, daß — überdies in JE-Dt und nicht in Dt — der PC eingeſchaltet und Dt am Ende des Ganzen gelaſſen worden iſt, ſich etwas für den Grad von Anſehen, welcher dem PC und Dt bei der Zuſammenſetzung des Pentateuch zugeſchrieben wurde, ergäbe! Die Geſetzespartieen von PC mußten ja naturgemäß ihren Platz vor denen des Dt bekommen, weil letzteres die Schlußreden Moſes reproduzierte. Sollte endlich eine Herunterſetzung der Chron. — und damit indirekt des PC — darin liegen, daß „die Chron. in den Winkel der Kethubim verwieſen wurde“?

1) So Duhm, Das Buch Jeſaja überſetzt und erklärt (Handkommentar zum A. T.) 1892, V.

Die Chron. wurde doch als bloß eine Parallele zu Gen.-Kön. darbietendes Werk zuletzt, und zwar auch hinter die mit der Chron. wenigstens in der Anschauung ganz übereinstimmenden Bücher Esra-Nehemia gestellt.

Das sprachlich-formelle Charakterbild der Pentateuchschicht, welche Jahwe bis Exod. 6, 2 f. vermeidet, beruht ja aber auch keineswegs auf diesem einen Zug, sondern auf einer Summe von grammatisch-lexikalischen Eigenheiten, die mit jenem Verhalten zur Gottesbezeichnung Jahwe in den nämlichen Partieen auftreten. Aus der sporadischen Textalteration, auf welcher Klostermann als auf seinem Erklärungsgrund Fuß gefaßt hat, diesen besonderen sprachlichen Gesamtcharakter dieser Partieen abzuleiten, ist die reine Unmöglichkeit, um nicht mehr zu sagen. Folglich bleibt schon die sprachlich-formelle Eigenart dieser Pentateuchteile ein gesichertes Fundament, auf welchem sowohl die Scheidung der Lagerungsschichten im jetzigen Pentateuch, als auch deren wahrscheinliche Datierung aufgebaut werden kann.

2. Die Materialien, mit denen der Sprachbeweis operiert.

a) Die erste Hauptklasse dieser Materialien wird durch die Verschiedenheiten gebildet, durch welche sich verschiedene Perioden der alttestamentlichen Sprache von einander unterscheiden. Die Sprache des Alten Testaments hat aber in der That mehr als ein Stadium ihrer Entwickelung durchlaufen. In überaus vielen Beziehungen läßt sich eine ältere und eine jüngere Art der Sprachbildung und des Sprachgebrauchs feststellen. Oder muß dies erst noch von Grund aus erwiesen werden? Hat denn — was nicht ohne großes Interesse ist — nicht auch schon z. B. Calov [1]) trotz der behaupteten sprachlichen puritas des Alten Testaments doch „periodi et mutationes“ der alttestamentlichen Sprache ausdrücklich anerkannt? Zwei Hauptperioden der Sprache des Alten Testaments hat man doch auch schon längst unterschieden, indem man die zweite teils im allgemeinen mit dem Exil, teils auch mit

1) Criticus sacer biblicus, altera vice editus 1673, 80.

Jeremia beginnen ließ [1]). Bei den prophetiſchen Schriften hat von zwei Zeitaltern, auf deren Grenze Jeremia ſtehe, auch z. B. ſchon Cruſius, Hypomnemata ad theologiam propheticam I, 306 gehandelt; vgl. weiter Knobel, Prophetismus I, 353. 390; Bertheau, Jahrbücher für deutſche Theologie 1859, 601. — Ryſſel ſodann [2]) hat drei Zeitalter unterſchieden: das 1. bis 700, das 2. von 700—500, das 3. von Eſras Memoiren an. Ob nun Zweiteilung oder Dreiteilung des ganzen altteſtamentlichen Sprachbildungsprozeſſes das Richtigſte iſt, darüber läßt ſich vielleicht ſtreiten; aber das Weſentliche iſt, daß die Thatſächlichkeit der Entwickelung des altteſtamentlichen Idioms von neuem aufgezeigt worden iſt.

Weil aber auch ſeinen Nachweiſen gegenüber ſich hie und da — vgl. nur z. B. Bredenkamp, Geſetz und Propheten 1881, S. 16 f. [3]) — immer noch nicht ein volles Bewußtſein von den Richtungen und dem Umfang des Fortſchrittes der altteſtamentlichen Sprache kundgiebt, ſo dürfte es nicht überflüſſig ſein, wenn ich aus meinen Unterſuchungen einen einzigen Beleg dieſes Fortſchrittes hier vorführe. In dem Ausdruck „im ſo und ſo vielten Jahre der Regierung Jemandes“ ſteht (α) die Ordinalzahl Jer. 25, 1; 28, 1 Qerê; 32, 1 Qerê; 36, 1. 9; 39, 6; 45, 1; 52, 4; oder (β) „im Jahre des vierten“ 28, 1 und 32, 1 Kethib; 46, 2; 51, 59; oder (γ) „in 13 Jahr“ 1, 2; 25, 3; 39, 2. — In den Büchern der Könige ſteht die Ausdrucksweiſe (α) I, 6, 1. 37; 14, 25; II, 18, 9; (β) II, 17, 6; 25, 1; (γ) 18, 23; 22, 3; 23, 23; 25, 27. Aber dazu tritt eine vierte

1) So Geſenius, Geſchichte der hebr. Sprache u. Schrift 1815, 21 ff.

2) De Elohistae pentateuchici sermone 1879, 19 ff.

3) Entgegen der auch von ihm wiederholten Behauptung von dem vermutlichen ſtatariſchen Charakter der altteſtamentlichen Sprache iſt immer noch beachtenswert, was ſchon v. Bohlen, Die Geneſis 1835, Proleg. S. L geſagt hat: „Die beiden Jahrhunderte der hebr. Litteratur, welche wir überſchauen können, offenbaren bei einer ſonſt befeſtigten religiöſen Kultur einen plötzlichen und ſtarken Wechſel [der Sprache], ſo daß das Argument ſich von ſelber entkräftet, es könne bei einer ſtatariſchen Bildung auch die Sprache jahrhundertelang ſich feſthalten ꝛc.“

Bezeichnungsart (δ), nämlich z. B. „im Jahre 20+6 Jahr des und des“ I, 16, 8 ꝛc.; endlich eine fünfte Ausdrucksweise (ε), nämlich בשנת mit der bloßen Kardinalzahl und ohne Wiederholung des Zählobjektes „Jahr“ I, 15, 1. 9. 25. 28; 16, 10; 22, 41. 52; II, 1, 17; 3, 1; 8, 16; 12, 1; 14, 1; 15, 30. 32; 17, 1; 18, 1. 10; 24, 12. Diese 5. Ausdrucksweise steht bei Jeremia nur in dem zu 2 Kön. 25 parallelen Kap. 52, nämlich V. 28—30, die ja allerdings in 2 Kön. fehlen, aber das spätere Datum ihrer Einfügung verraten, indem diese 5. Bezeichnungsart die einzig gebrauchte ist Hag. 1, 1. 15; 2, 10. Sach. 1, 1. 7; 7, 1. Esra 1, 1; 7, 7. Neh. 1, 1; 5, 14; 13, 6. Esth. 1, 3; 2, 16; 3, 7. Dan. 1, 1. 21; 2, 7; 8, 1; 9, 1 f; 10, 1; 11, 1, und sie hat auch in der Chron., obgleich da die Parallelstellen die Wahl des Ausdrucks beeinflußt haben, doch bei weitem das Übergewicht, sogar bei Stellen, wo die Parallele einen andern Ausdruck hat: I, 26, 31; II, 3, 2 = 1 Kön. 6,1 (Ordinalzahl); 13, 1; 15, 10. 19; 16, 1. 12 f; 17, 7; 34, 8 = 2 Kön. 22, 3 (Voranstellung der Zahl).

Gerade diese Probe habe ich gewählt, weil ich zugleich den Satz beleuchten wollte, daß die grammatischen Erscheinungen zur Abgrenzung der Entwickelungsstadien einer Sprache die geeignetsten sind. Denn hinsichtlich der Grammatik vollzieht sich das Leben einer Sprache am kontinuierlichsten, läßt es sich am wenigsten durch zufällige Einflüsse stören. Die grammatische Eigenart eines Volkes reagiert ja kräftiger, als die lexikalische, gegen fremde Art. Schon die nur allmählich weichenden Hebraismen des von Juden in Esra, Neh., Dan., Targumin gebrauchten Aramäisch beweisen es; aber auch z. B. im Pehlevi-Dialekte des Parsi ist die Grammatik im wesentlichen persisch, während das Lexikon neben den indogermanischen Elementen sehr viele semitische besitzt. Demnach ist es nicht durchaus richtig, was Kuenen [1]) sagt: „Bei den Versuchen, das Alter der Überreste der prophetischen Litteratur zu bestimmen, müssen die grammatischen Erscheinungen und der Sprachgebrauch

1) Einleitung in die Bücher des A. T., II (1892), § 40, 17.

(der Wortschatz) in Betracht gezogen werden, und der letztere entscheidet dabei am meisten." Vielmehr dürfte es sich so verhalten. Die grammatische Entwickelung einer Sprache verläuft stetig und nach der Analogie alles Sprachlebens. Daher bildet der, wenn auch in kleinen Schritten, sich vollziehende Verlauf des grammatischen Prozesses, welcher von der Abnützung alter Hilfsmittel unabläßig zur Beschaffung neuer fortschreitet, eine relativ unabhängige Norm zur Bestimmung der Reihenfolge von Schriften. Dagegen die Elemente des Wortschatzes derselben würden, wenn sie ohne ihre grammatische Struktur ins Auge gefaßt werden sollten, für sich allein nicht den zeitlichen Platz anzeigen, den eine fragliche Schrift innerhalb der betreffenden Litteratur einnimmt. Deshalb erheben die grammatischen Erscheinungen Einspruch dagegen, daß sie in den Hintergrund gestellt werden gegenüber den lexikalischen Materialien des Sprachbeweises. Zugleich allerdings ist durch die Hinweisung auf das oben erwähnte sprachgeschichtliche Gesetz der Blick auf einen Teil des lexikalischen Materials gelenkt worden, welcher wieder innerhalb des letzteren am meisten geeignet ist, den chronologischen Standort eines Litteraturdenkmals zu bestimmen: auf das fremdsprachliche Element im Wortschatz einer Schrift. Auf dasselbe wird sogleich im nächsten Abschnitt der Untersuchung näher eingegangen werden, welcher sich mit den Erscheinungen beschäftigen soll, die der Abgrenzung von Perioden, wie jeder Sprache, so auch der hebräischen ein Hindernis zu bereiten scheinen.

Nämlich es läßt sich ja allerdings beobachten, daß die Entwickelung der Sprache eines Volkes teils ungleichmäßige Schritte des unbewußten Sprachlebens selbst, teils den Einfluß eines andern Sprachwesens und teils Eingriffe des erwachenden und leicht fehlgreifenden Sprachbewußtseins aufweisen kann und wohl ausnahmslos aufweist. Aber neben der großen Masse der einer ganzen Sprache eignenden Sprachelemente kann jenes Dreifache, was kurz Sporadisch-Archaistisches, Fremdsprachliches und Bewußt-Künstliches genannt werden kann, schon aus dem quantitativen Gesichtspunkt keinen ausschlaggebenden Faktor bilden. Wahrscheinlich aber läßt sich die Tragweite, welche den drei genannten Gruppen von Spracherscheinungen für die Verhüllung der Sprachperioden zukommt,

noch weit mehr einschränken. Fassen wir darauf hin jede der drei erwähnten Arten von Sprachphänomenen ins Auge!

Es ist nicht unerklärlich, daß Formen, welche in einem früheren Stadium einer Sprachentwickelung die herrschenden waren, nicht im ganzen Umfange des Kreises, innerhalb dessen die betreffende Sprache gesprochen wird, zu gleicher Zeit außer Kurs kommen, und daß sie daher nach einem Zeitraum, in dem sie von einem Teile jenes Kreises als obsolet vermieden worden waren, doch zu neuer Gunst gelangen und so wieder zu Bestandteilen der Schriftsprache werden können. Wenn also z. B. die entschieden alte Endung תִּי an der 2. Sing. fem. Perf. in Jer., Hes. und Ruth auftritt [1]): so kann darin ein solches Eintreten eines alten Sprachelements in den Kreis der Schriftsprache gefunden werden [2]).

Aber anstatt daß die Sprachperiode z. B. des Jeremia durch jene Spracherscheinung ungewiß werden könnte, wird sie dadurch wahrscheinlich im Gegenteil mit bestimmt. Denn sollte die zeitliche Stellung des Jeremiabuches einmal allein nach seiner Sprache festgestellt werden — und dies wäre im Hinblick auf M. Vernes [3]) nicht überflüssig —: so stünde sein zeitlicher Platz freilich schon durch sein Verhältnis zu Symptomen der innerhebräischen Sprachgeschichte fest. Denn für das gewöhnliche itt (mit) findet sich im Alten Testament oth an folgenden Stellen Jos. 10, 25; 14, 12; 2 Sam. 24, 24; 1 Kön. 20, 25; 22, 7 [f.] 24; 2 Kön. 1, 15; 3, 11 f. 26; 6, 16. 19; 8, 8; Jer. 2, 35; 4, 12; 10, 5; 12, 1; 18, 10; 19, 10; 20, 11; 21, 2; 33, 9; 35, 2; Hes. [2, 1]; 14, 4; 16, [8.] 59 f.; אוֹתוֹ 17, 17 (Smend z. St.); 23, 29; [38, 9; 44, 5]; Jes. 54, 15; 59, 21. Also kein Mal steht es in einer nachexilischen Schrift. Der schon allein dadurch festge-

1) Alle Stellen in m. Lehrgebäude 1, 151.

2) Gerade von diesem Auslaut i an der 2. Sing. fem. Perf. sagte ja Norberg, der einen Mekkaner zum Lehrer gehabt hatte, daß er ihn zuweilen gehört habe (bei J. D. Michaelis, Arabische Grammatik² 1781, 131). Spitta, Grammatik des Vulgärarabischen in Ägypten 1880, 204, bemerkt diese Schwankung nicht.

3) Diesem ist (Essais Bibliques 1891, 64) „das Buch des Jeremias in seiner Gesamtheit längst als ein Pseudepigraph erschienen".

ſtellte chronologiſche Ort des Buches Jeremia wird nun aber dadurch, daß in ihm jene archaiſtiſche Endung ן auftritt, keineswegs erſchüttert, ſondern befeſtigt. Denn dieſe althebräiſche Endung iſt zugleich aramäiſch.

Dies führt uns auf die Erörterung der zweiten oben S. 456 aufgeworfenen Frage, ob etwa das Auftreten von Fremdſprachlichem die Erkenntnis der Geſchichte des Hebräiſchen unmöglich macht. Inbezug darauf aber iſt Folgendes zu erwägen. Der ſporadiſche Gebrauch ſolcher Sprachformen, die zugleich althebräiſch und zugleich z. B. aramäiſch ſind, kann *auch* mit einem Einfluſſe des Aramäiſchen zuſammenhängen. Denn wir werden nicht bei der Anſchauung früherer Gelehrten [1]) beharren dürfen, welche einzelne Spracherſcheinungen des Alten Teſtaments zwar als „der gemeinſamen ſemitiſchen Stammſprache angehörige", aber nicht als zugleich althebräiſche und in einem Teile Israels (vielleicht dem Volksmunde) oder einem Gebiete ſeiner Sprachverwendung (vielleicht dem Dichterausdrucke) ſich forterbende, ſondern als „von den Hebräern unbeachtete", daher als *nur* aramäiſche (chaldäiſche) anſahen und deshalb von einer „Aufnahme von Wörtern und Formen aus den verwandten aram. und arab. Dialekten" redeten. Nein, ſo mechaniſch iſt das Auftauchen von Sprachelementen im hebr. Schrifttum der früheren Zeit, welche mit dem Aramäiſchen übereinkommen, nicht zu betrachten, ſondern als ein wohl vermittelter Sprachvorgang.

Oder werden wir es nicht für möglich, ja ſogar für wahrſcheinlich halten dürfen, daß die Gunſt, welche ſolchen zugleich althebr. und zugleich aram. Sprachformen in einer vorübergehenden Zeit oder bei einzelnen Schriftſtellern zuteil geworden iſt, *auch* mit der Präponderanz zuſammenhing, die in der betreffenden Zeit und in der Nähe jener Autoren das Aramäiſche wegen der politiſchen Stellung und Unternehmungsluſt der dieſes Idiom — wenigſtens für Diplomatie und Verkehr — gebrauchenden Mächte beſeſſen hat? Wenn dieſe Verknüpfung der ſprachlichen Vorgänge nicht ganz von der Hand zu weiſen iſt, ſo iſt auch jene Bevorzugung der zugleich

1) So noch *Keil*, Einleitung ins A. T. 1873, 54.

althebr. und aram. Verbalendung wenigſtens bei Jer. und Heſ. geeignet, die zeitliche Stellung dieſer beiden Prophetenbücher zu beſtimmen: ſie ſtammen aus einer Zeit, wo der hebr. Sprachgebrauch durchs Aram. beeinflußt zu werden begann, indem man ſich durch dieſen Einfluß zur Begünſtigung ſolcher Sprachformen anleiten ließ, die im Hebr. noch nicht erſtorben und im Aram. herrſchend waren [1]).

Wenn — dies war der dritte Punkt oben S. 456 — wirklich bei einzelnen Autoren bewußte Geſtaltung von Sprachgebilden konſtatiert werden kann, ſo kann nicht angenommen werden, daß dieſe Geſtaltung unter Nichtbeachtung der Sprachbildungsgewohnheit des betreffenden Zeitalters vorgenommen worden iſt. Können ſolche bewußt-künſtliche Gebilde zunächſt in den ἅπαξ γεγραμμένα vorliegen, ſo beſitzt z. B. hakkâra [2]) Jeſ. 3, 9 auch eine Parallele an hanâpha 30, 28, nicht erſt in Eſth. 2, 18; 4, 14. Überdies aber dürfen ſchon wegen des geringen Umfanges der auf uns gekommenen hebr. Litteratur die nur einmal in derſelben auftretenden Sprachgebilde nicht mit dem Präjudiz, als wären ſie bewußte Erzeugniſſe des betreffenden Schriftſtellers, betrachtet werden. Z. B. הֵלוּז wird Heſ. 36, 35 gebraucht, aber weder von einem ihm zeitlich naheſtehenden Autor, noch überhaupt im Alten Teſta-

---

1) Solche Elemente des Sprachgebrauchs einzelner Teile des A. T. könnten überdies mittelbare Aramaismen genannt werden. Erſt in den jüngſten hebr. Partieen des A. T. — über den ſpäteren Urſprung des aram. Satzes Jer. 10, 11 vgl. z. B. auch Kautzſch, Gram. des Bibliſch-Aramäiſchen 1884, 21 — giebt es zweifellos auch unmittelbare Aramaismen, alſo Nachahmung oder Verwendung von Sprachformen, die nicht althebräiſch geweſen waren, ſondern erſt bei der immer mehr ſteigenden Berührung der Israeliten mit dem Aram. von denſelben in ihren Wortſchatz aufgenommen wurden, wozu ich z. B. ribbo rechne. Chwolſon freilich (Die Quiescentes ꝛc., Verhandlungen des Petersburger Orientaliſtenkongreſſes 1876, 488) wagt das Urteil: „Das einzige wirkliche aram. Suffix in חגמולוהי Pſ. 116, 12 iſt vielleicht eine Korruption aus חגמולוהיו.“

2) Am wahrſcheinlichſten „der Blick“, nicht ſo ſicher „die Rückſichtnahme“ (mit dem folgenden penêhem zuſammengenommen), aber unwahrſcheinlich zurückzugeſtalten zu hakhrath „Unverſchämtheit“, wie Dillmann z. St. wieder deutete.

ment. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß Hes. sich ein hinzeigendes Fürwort selbst künstlich geschaffen hätte. Es war vielmehr vorhanden im Sprachschatze, es kann auch sogar in der Litteratursprache mehrfach aufgetreten sein, aber nur unserer heutigen Erkenntnis entzieht sich die Sicherheit darüber. Die Hauptsache aber ist diese, daß nach den — möglicherweise zu einem kleinen Teile bewußt-künstlich geschaffenen, jedenfalls aber — vereinzelt auftretenden Sprachelementen nicht der Gang einer Sprachgeschichte zu bestimmen ist: sie brauchen ja den mit ihnen gleichbedeutenden Ausdrücken nicht vorangegangen oder nachgefolgt zu sein, sondern können neben ihnen den Wortreichtum gebildet haben, der in einer Sprache vorhanden ist, und der von keinem einzelnen Schriftsteller, wie nicht einmal von der Litteratursprache überhaupt, ausgeschöpft wird, können es also nur der persönlichen Wahl eines Autors verdanken, daß sie einmal in der Schriftsprache auftauchen.

Daß eine Sprache sich innerhalb ihrer Litteraturperiode nicht gleich geblieben ist, wird nach den Veränderungen der gewöhnlichen, in allen oder wenigstens sehr vielen Schriftdenkmälern der betreffenden Sprache auftretenden Sprachformen und nach der wechselnden sprachlichen Ausprägung der gewöhnlichen Vorstellungen und Urteile bestimmt. Sodann welche von den Modifikationen der gewöhnlichen Sprachformen und Ausdrucksweisen sich zeitlich einander gefolgt sind, wird durch ein dreifaches Erkenntnismittel festgestellt: durch die ihrem unbezweifelten Datum nach aufeinanderfolgenden Partieen der betreffenden Litteratur, oder durch die sicheren Ergebnisse der sprachgeschichtlichen Erforschung der Verwandten des betreffenden Dialektes, oder endlich nach der sicher erkannten Analogie der in neuerer, kontrollierbarer Zeit eingetretenen Sprachentwickelung.

Auch wenn dieser dreifach strenge Kanon der sprachgeschichtlichen Untersuchung befolgt wird, teilen sich die Spracherscheinungen des Alten Testaments in frühere und in spätere. Denn erstens enthält das Alte Testament Schriften, — unter den historischen z. B. Kön., Esra-Nehemia, Chron. und unter den prophetischen z. B. Amos, Jer., Hes., Dan. —, die gemäß den in ihnen be-

rührten Gegenſtänden aus auf einander folgenden Zeitaltern ſtammen. Sodann aber, falls — und auch dieſer Fall iſt nach neueren Erfahrungen nicht unerhört — jemand dieſe Datierung bezweifeln wollte und z. B. Chron. und Dan. zeitlich neben oder vor Kön. und Amos ſetzen zu dürfen meinte: ſo würde auch dann die Unterſcheidung von Perioden der altteſtamentlichen Sprache nicht unmöglich gemacht, und auch dann würde im Unterſchied von der Sprachperiode, die z. B. in Kön. und Jer. hervortritt, diejenige Sprachſtufe, welcher z. B. Chron., Eſth., Dan., Qoheleth angehören, als eine ſpätere und als die jüngſte des altteſtamentlichen Hebräiſch feſtgeſtellt ſein.

Denn dies wird ſchon durch die Lautgeſchichte erwieſen, z. B. dadurch, daß gegenüber Kön. und Jer. ꝛc. nur die ſekundäre Form Nebu-kadn-essar in Chron., Eſth., Dan. gebraucht wird, ebenſo die ſekundären Formen Pilneser 1 Chron. 5, 26 ꝛc. und Darmeseq 1 Chron. 18, 5| ꝛc., die ſynkopierte Form עֲרֻבָה Qoh. 4, 2, ſogar das wieder daraus apokopierte עֲרֻן V. 3. Dies wird aber auch durch Erſcheinungen der Formenlehre beſtätigt. Denn durch die ſprachgeſchichtlichen Forſchungen iſt immer vollſtändiger z. B. dies erkannt worden, daß im Verlauf des Sprachgebrauches die Caſus (Accuſativ und Dativ) verwechſelt werden und aus dem Accuſativ der Beziehung wieder ein Nominativ wird. Auch in dieſen Hinſichten gehören z. B. Chron., Dan., Qoh. zu den Vertretern der jüngſten Entwickelungsphaſe des altteſtamentlichen Hebräiſch: 1 Chron. 16, 37 ꝛc.; Dan. 11, 38; Qoh. 9, 4.

Diejenigen von einander abweichenden Sprachelemente nun, welche in Denkmälern der verſchiedenen Entwickelungsſtufen des altteſtamentlichen Hebräiſch vorkommen, kann man mit dem Ausdruck ſucceſſive Sprachdifferenzen bezeichnen.

b) Den zweiten Hauptteil der Operationsmittel des Sprachbeweiſes machen alle die Erſcheinungen aus, bei denen entweder die Zugehörigkeit zu verſchiedenen Entwickelungsſtadien wenigſtens nicht nachgewieſen werden kann, oder bei denen ſogar nach poſitiv in der Litteratur vorkommenden Belegen feſtſtellbar iſt, daß ſie der gleichen Periode der Sprachbildung oder des Sprachgebrauches angehören. Auch dieſe Erſcheinungen beſtehen nicht bloß aus übereinſtimmenden

Formen und Ausdrucksweisen, sondern auch aus vielen von einander abweichenden Wortgestalten und Wortverwendungen, — teils weil die Sprachelemente der vorausgehenden Periode nicht mit einem Schlage bei allen Gliedern einer Nation in Vergessenheit geraten, teils weil auch in der jedesmal gegenwärtigen Periode der unbewußt schaffende Sprachtrieb mehr als ein Mittel zur Verkörperung manches Gedankens erzeugt und dem bewußt wählenden Menschen zur Verfügung stellt.

Diese Übereinstimmungen und Verschiedenheiten, welche auch in demselben Zeitalter uns entgegentreten, können ja z. B. an zwei solchen Autoren beobachtet werden, wie sie Haggai und Sacharja (Kap. 1—8) sind, von denen der erstere seine Reden aus dem Jahre 520 v. Chr., der letztere aus 520 und 518 datiert hat. Bei ihrer Vergleichung findet man unter anderem Folgendes. Während beide in der Bezeichnung des Regierungsjahres konstant den gleichen Ausdruck gebrauchen (oben S. 455), bevorzugen sie unter den mehr als acht Arten, auf welche im Alten Testament das Monatsdatum angegeben ist, nicht ausschließlich ebendieselben Arten. Denn (α) [1]) „im siebenten, am 21. [durch Kardinalzahl ausgedrückt] des Monats" steht Hag. 2, 1; (β) „im sechsten Monat, am 1. Tage des Monats" 1, 1; also „Monat" ging in diesen beiden Arten voran, aber in andern folgt es nach: (γ) „am 24. des neunten" 2, 10; „am 24. des Monats" V. 20; „am 4. des neunten Monats" Sach. 7, 1; (δ) „am Tage 24 des sechsten Monats" Hag. [1, 15]; 2, 18; Sach. 1, 7. Beide stimmen auch zusammen z. B. im häufigen Gebrauche des Infinitivs an Stelle des Verbum finitum: Hag. 1, 6 (4mal). 9; Sach. 3, 4; 6, 10; 7, 3. 5. Aber z. B. gebraucht der eine, wenn er seine Zuhörer zur Thatkraft ermahnt, das bloße „sei stark!" Hag. 2, 4 (3mal), der andere „stark sollen sein eure Hände" 8, 9. 13. Der eine sagt: „richtet eure Aufmerksamkeit auf eure Wege" Hag. 1, 5. 7; (der 1. Teil auch 2, 15. 18; 2mal; also sîmû lebabekhem 5mal); der andere sagt mit Anlehnung an die früheren „kehrt doch um von euren bösen Wegen" 1, 4.

1) Ich behalte die für mein Lehrgebäude gewählte Reihenfolge der Arten bei.

Nicht bloß aus dieſer Vergleichung geht es hervor, ſondern es leuchtet auch von ſelbſt ein, daß die Sprachverſchiedenheiten, welche bei Schriftſtellern der gleichen Sprachperiode hervortreten, auf dem Gebiete der Grammatik hauptſächlich die Syntax und die Stiliſtik, insbeſondere aber auch das Lexikon berühren. Als knappe Bezeichnung ſolcher Sprachverſchiedenheiten, deren Zugehörigkeit zu einer einzigen beſtimmten Sprachperiode nur vielleicht wegen Mangel an litterariſchen Denkmälern nicht erweisbar iſt (ſo die ἅπαξ γεγραμμένα oben S. 459), oder deren Zuſammentreffen bei Schriftſtellern der gleichen Sprachperiode poſitiv konſtatiert werden kann, iſt es ſchwer einen ganz geeigneten Ausdruck zu wählen. Am eheſten aber möchte ſich die Bezeichnung *ſimultane Sprachdifferenzen* empfehlen, weniger „nicht-ſucceſſive“, weil ja auch ſolche Sprachverſchiedenheiten, von denen jetzt die Rede iſt, verſchiedenen Momenten im kontinuierlichen Fluß des Sprachlebens angehören. Auch „perſönlich“ empfiehlt ſich nicht ebenſo, weil ſchon die ſucceſſiven Sprachdifferenzen zugleich verſchiedenen Perſonen zukommen.

3. *Die Beweiskraft dieſer zwei Arten von Sprachverſchiedenheiten.*

a) Unterſcheiden ſich Teile des Alten Teſtaments in *ſucceſſiven* Sprachdifferenzen, ſo wird dadurch ihr chronologiſcher Standort teils abſolut und teils relativ ſicher begrenzt. Denn (*α*) — der ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit wegen muß auch dies bemerkt werden — ein Schriftſteller einer älteren Sprachentwickelungsſtufe kann nicht eine ſpätere vorausnehmen. Z. B. Salomo hat nach den Sprüchen, welche in erſter Linie mit Recht auf ihn zurückgeführt ſind (Spr. 10, 1—24, 22), nicht die im Übergang zum nachbibliſchen Hebräiſch befindliche — und dabei zugleich mit dem Aramaismus ſich berührende — Darſtellungsart des Koheleth vorausgenommen und konnte ſie nicht vorausnehmen. Dieſe Vorausnahme für möglich halten, hieße annehmen, daß ein deutſcher Schriftſteller etwa des 12. Jahrhunderts das auf einer neuen Entwickelungsſtufe ſtehende Deutſch des 19. Jahrhunderts, und zwar dasjenige eines Schriftſtellers, deſſen Ausdruck von Fremdwörtern durchzogen iſt, im voraus habe anwenden können.

Ich erinnere nur daran, daß im Qoheleth ebenso wenig, wie Jahwe, wofür immer Elohim (oben S. 447) erscheint, auch das ältere אנכי auftritt, sondern stets (29mal; Böttcher, Lehrbuch § 858) אני.

Das Verhältnis, welches in einem Teile des Alten Testaments zwischen der Häufigkeit von anokhi und der von ani waltet, ist aber in der That ein Gradmesser des Alters wenigstens der vorliegenden Form des betreffenden Teiles. Denn erstens nicht dadurch, daß ani als eine in andern semitischen Sprachen existierende Form auch im Hebr. von Anfang an bekannt war und gebraucht wurde, kann das verschiedene Maß der Verwendung der beiden Formen, welches in den einzelnen Partieen des Alten Testaments hervortritt, ausgeglichen werden. Etwas anderes ist das Vorhandensein und Gebrauchtwerden eines Sprachelementes, aber wieder etwas anderes dessen Gebräuchlichkeit, und zwar in der Schriftsprache. Die verschiedenen Grade dieser Gebräuchlichkeit sind aber als wirklich vorhandene im allgemeinen richtig, abgesehen von sehr natürlichen Verzählungen, durch Böttcher a. a. O. und durch Giesebrecht, Zeitschr. f. d. alttestl. Wissenschaft 1881, 251 ff. angegeben worden, nur daß sie meist die einzelnen Bücher des Alten Testaments als je ein Ganzes zusammengenommen und nicht die Stellen angegeben haben, sodaß der größte Teil der Arbeit noch einmal zu machen war. — Zweitens wie kann man angesichts der Thatsache, daß anokhi Jahwe im Dekalog des JE und des Dt und ebenso Exod. 4, 11 steht, mit Driver, Introduction to the Litterature of the Old Test. 1. and 2. ed. 1891, 148 sagen, daß ani Jahwe „frühzeitigen Ursprungs" sei?

Drittens nicht ist anokhi als die längere Form da verwendet worden, wo das „ich" hervorgehoben werden sollte. Diese Meinung von Sellin, Disputatio de origine carminum, quae primus Psalmorum liber continet 1892, 105 wird durch alles widerlegt, was ich über den Gebrauch der beiden Formen beobachtet habe. Man vergl. z. B. Exod. 3, 1—6, 1 mit 6, 2 ff. Da heißt es „anokhi bin der Gott deines Vaters" ꝛc. 3, 6. 11. 12. 13 (wa-ani V. 19); 4, 10. 11, und zwar anokhi Jahwe, weiter anokhi V. 12. 15 (ani 21). 23. Dagegen ani steht, und zwar ani Jahwe 6, 2. [parallel zu 3, 6]. 5. 6. 7. 8.

12 [parallel zu 3, 11; 4, 10]. 29 (2mal). 30 [parallel zu 4, 10]; 7, 3. 5. Schon dadurch iſt erwieſen, daß beide Formen keineswegs nach ihrem relativen Lautgewichte gebraucht worden ſind. Sellin wollte aber ſeine Meinung dadurch ſtützen, daß an der von Gieſebrecht nicht gefundenen Stelle Deut. 12, 30 ani nicht inbezug auf Gott, oder den Geſetzgeber, ſondern inbezug auf das Volk, alſo bloße Menſchen, verwendet ſei. Indes erſtens kann angeſichts der Thatſache, daß das angeblich weniger nachdrucksvolle ani überaus oft von Gott ſteht, und zwar auch wo Jahwe ſich den andern Götternamen entgegenſtellt, auf eine ſolche einzelne Stelle, wie Deut. 12, 30, kein Beweis gegründet werden. Sodann aber hat Sellin, welcher meinte, Gieſebrecht voll ergänzt zu haben, auch ſeinerſeits, wie Böttcher und Gieſebrecht, noch eine neunte Stelle im Deut. überſehen, wo ani ſteht, nämlich 29, 5, — und dort ſteht ani von Gott. Endlich kann dieſe Meinung nicht, wie Sellin weiter dachte, aus dem B. Hiob begründet werden, ſogar wenn gar keine Rückſicht darauf genommen wird, daß in einem Gedichte möglicherweiſe die Wahl der beiden Formen durch das Streben nach Rhythmus hat beeinflußt werden können. Allerdings Sellin ſagt, daß im B. Hiob da, wo Gott mit Nachdruck, oder Hiob, im Bewußtſein ſeiner Frömmigkeit ſtolz ſich gegen Gott ſowie die Freunde ꝛc. erhebend, ſpreche, anokhi gefunden werde, daß aber da, wo Hiob und andere Menſchen in demütiger und klagender Rede auftreten, ani gebraucht ſei. Indes Gott ſagt im B. Hiob gar nicht anokhi von ſich, dagegen ani 40, 14. Ferner die menſchlichen Subjekte gebrauchen teils ohne Nachdruck anokhi, wie 42, 4, und ohne beſondern Nachdruck z. B. 13, 2; 29, 16, oder wenigſtens auch die andere Form ani mit dem allergrößten Nachdruck 1, 16; 5, 8; 7, 11 (hinter gam, auch); 13, 2 f. 18; 19, 25; 32, 10 (hinter aph, auch); 33, 6 (hinter gam); 34, 33; 35, 4; 40, 14 (hinter gam).

Viertens auch nicht darauf läßt ſich der Wechſel zurückführen, daß „anokhi öfter in Nominal- und ani in Verbalſätzen gebraucht zu werden pflegt“ (Sellin 105). Denn beide ſtehen in jeder der beiden Satzarten, indem z. B. im B. Hiob in Nominalſätzen ſich findet anokhi 9, 35; 12, 3; 13, 2; [21, 4, wenigſtens

innerhalb des Nominalsatzes zur Verstärkung des Suffixes]; 29, 16; 33, 9b; ani 7, 12; 9, 20 f; 29, 15; 32, 6; 33, 6. 9a; — in Verbalsätzen anokhi 9, 14. 29; 13, 22; 14, 15; 16, 4; 21, 3; 33, 31; 42, 4; ani 1, 16. 17. 19; 5, 3. 8; 6, 24; 7, 11; 13, 2 f. 13. 18; [15, 6 gemäß dem Vorhergehenden]; 19, 25. 27; 32, 10. 17; 34, 33; 35, 4; 40, 14. — Sellin fügt hinzu, daß in Nominalsätzen anokhi insbesondere dann gebraucht sei, wenn das Pronomen mit Nachdruck vor dem Prädikat stehe; freilich wenn das Pronomen nachstehe, werde auch ani verwendet. Nun zunächst in den Nominalsätzen aus dem B. Hiob steht anokhi vor dem Präd. nur in 21, 4, weil im Fragesatze, sonst nach dem Präd. 9, 35 12, 3; 13, 2; 29, 16, 33, 9b; anderseits steht auch ani vor dem Präd. 33, 6, weil hinter „sieh!". Also schon danach ist nicht durch das Streben nach einem in der Voranstellung des Subjektes auszuprägenden Nachdruck die Wahl des anokhi und ani in Nominalsätzen reguliert worden. Andere Beobachtungen sprechen aber zum mindesten ebenso deutlich gegen die Übereinstimmung jener Meinung mit der Wirklichkeit. Wenigstens in den Nominalsätzen aus Gen. 1—23 mit anokhi steht dieses voran nur 7, 4; 15, 1 f; 16, 8; 18, 27, aber nach 3, 10; 15, 14; 23, 4, und anderseits steht in den Nominalsätzen mit ani dieses immer voran (6, 17; 9, 9. 12; 15, 7; 17, 1. 4; 18, 17b), außer 18, 17a.

Es konnte diese in den Thatsachen liegende Widerlegung jener Meinung auch nicht ausbleiben, da diese Meinung schon in sich selbst widerspruchsvoll ist. Denn zuerst soll die nominale Natur der Sätze zur Wahl des „nachdrucksvolleren" anokhi veranlaßt haben, und dann soll doch trotz der nominalen Natur eines betreffenden Satzes das angeblich gewichtslose ani gesetzt worden sein. Dieses soll in seiner Hinterstellung ein „Encliticum" bilden, und „aus demselben Grunde verbinde man ani mit aph [auch], gam [auch], raq [nur], ki [denn ꝛc.], ascher, hinne ꝛc.". Wie es nun schon von vornherein nicht zu erwarten ist, daß Schriftsteller, welche nur ani gebraucht haben, gar keine Veranlassung besessen hätten, auch einmal mit Nachdruck „ich" zu sagen, und wie es auch Thatsache ist, daß ani mit dem allerhöchsten Nachdruck gesetzt ist (vgl. oben unter drittens; ins-

beſondere auch die Verdoppelung Deut. 32, 39): ſo verſtieße es auch gegen die Denkgeſetze, wenn Wörter, welche nach ihrem Sinn dem ihnen folgenden Worte das größte Gewicht verleihen müſſen, doch hinter ſich ein tonloſes Enklitikon hätten. Hinter „auch, ſogar, nur“ muß das folgende Wort betont ſein, und es iſt auch ſtets als ſolches aufgefaßt worden. Wenn z. B. Hiob 40, 14 Gott von ſich ſagt „auch ich [gam ani] werde dich loben“, ſo iſt dieſes „ich“ meilenweit davon entfernt, tonlos zu ſein. Außerdem aber begegnet ebenſo gam anokhi Gen. 20, 6; 21, 26; 30, 3 ꝛc., wie gam ani 27, 34. 38 ꝛc. Inwiefern nun die weiterhin angeführten Wörter ki und ascher einen Einfluß auf die Wahl der einen von beiden Formen hätten ausüben können, iſt nicht klar. Aber feſt ſteht, daß z. B. im Deut. hinter ki ſich findet anokhi 4, 22; 5, 9; 31, 27 neben ki ani 29, 5; 32, 39. Ferner ascher anokhi ſteht Deut. 4, 1. 8. 40; 5, 1. 28 ꝛc. ca. 40mal gegen zwei ascher ani 32, 49. 52. Endlich hinne anokhi ſteht z. B. Gen. 24, 13; 25, 32; 28, 15 und z. B. im Deut. kommt weder hinne anokhi noch hinne ani vor, aber das mit hinne ſynonyme re'é mit anokhi 11, 26.

Noch einen Schritt weiter geht die Behauptung, daß — nicht bloß ein nachfolgendes, ſondern — auch ein vorangehendes ani ein tonloſes Enklitikon ſei in ani Jahwe, weil da die ganze Kraft der Rede auf dem Wort Jahwe liege (Sellin 105 f.). Aber erſtens kann überhaupt ein vorausgeſtelltes Subjekt nicht als tonlos beurteilt werden. Sodann hat auch gerade das göttliche „ich“ immer ſeinen Nachdruck gegenüber andern überirdiſchen und irdiſchen Potenzen. Endlich ſteht ja faktiſch, wie oben gezeigt wurde (vgl. z. B. Exod. 4, 11 mit 6, 2 ꝛc.; 20, 2. 5; Deut. 5, 6. 9) ebenſo anokhi vor Jahwe, wie ani. — Zuletzt meint Sellin, daß aus dieſer angeblichen enklitiſchen Natur des ani ſich auch der Gebrauch desſelben bei einigen nachexiliſchen Autoren erkläre. Dieſe nämlich hätten angefangen, auch im Verbalſatze ſehr oft das Subjekt durch das Pronomen zu bezeichnen, und zu dieſem überſchüſſigen Gebrauche ſei naturgemäß ani verwendet worden: ſo im Eccleſiaſtes. Aber erſtens wie kann bei ihm der Gebrauch des ani anders motiviert werden, als z. B. bei Heſ., Hag., Sach. ꝛc.? Ferner auch bei

früheren Autoren steht „ich“ hie und da im Verbalsatze und ist ausgedrückt durch anokhi z. B. Deut. 10, 10; 18, 19. Folglich hätte diese Form auch im Eccles. stehen können, — wenn eben nicht diese Schrift auch ein Glied in der Reihe bildete, durch welche hindurch das Hebräische — wenigstens in der Schriftsprache — von der Bevorzugung des anokhi zu der des ani fortgeschritten ist, sodaß letzteres fast ausschließlich dann auch im nachbiblischen Hebräisch gebraucht wurde. Zu alle dem kommt noch dies, daß im Eccl. ani auch im Nominalsatze durchaus steht, und zwar auch als vorausgestelltes Subjekt 4, 8 [? 8, 2 mit Ellipse des Prädikats], nicht nur als nachfolgendes 4, 2; 7, 26; 8, 12, und daß auch im Verbalsatze das „ich“ nicht immer als überflüssiges Element beurteilt werden kann, vgl. „ich, Qoheleth, war“ 1, 12, und trotzdem ani verwendet ist; vgl. 1, 16; 2, 1. 11—15. 18. 20. 25; 3, 17 f; 4, 1. 4. 7; 5, 17; 7, 25; 8, 15; 9, 16. Demnach ist der Gebrauch des ani im Eccl. ein unabhängiges Zeichen der späten Sprache dieses Autors, das ganz in Übereinstimmung mit den andern unzweifelhaften Spuren des Junghebräisch dieses Autors steht (vgl. oben S. 461), von denen es aber bei der Gesamtbeurteilung der sprachlichen Seite seines Buches auch gar nicht isoliert werden darf.

Ferner das Impf. consecutivum ist in dem Sprachgebrauche des Qoheleth schon fast verschwunden, vgl. 2, 4 ff., wo z. B. anstatt wa-omar steht we-amarti V. 15; 4, 4, und wenn Impf. consec. noch auftritt, erscheint es in der 1. Sing. mit der unverkürzten oder verlängerten Form 4, 1. 7; 1, 17. Es handelt sich also bei der Diktion des Qoheleth erst in zweiter Linie um die in ihr auftretenden Aramaismen. Aber auch sie könnten nicht etwa ein Element von Salomos Darstellungsweise gebildet haben. Es ist ja gerade das Aramäisch, welches auch in andern spätesten Schriften des Alten Testaments und der nachbiblischen Litteratur des Judentums sich findet. Aber auch abgesehen davon wäre seine Anwendung in der hebr. Litteratur des Salomonischen Zeitalters unmöglich, wenn nicht wegen Salomos selbst, so doch in Hinsicht auf die Leser, und weil kein Einfluß der Aramaismen des Qoheleth — nur von diesem in zweiter Linie stehenden Momente rede

ich jetzt — auf die Litteratur der nächsten Jahrhunderte nach Salomo sich geltend gemacht hätte [1]).

Der Beweis der Verschiedenheit des Zeitalters und infolge dessen des Verfassers ist also auch in allen den Fällen erbracht, in denen dargelegt werden kann, daß bei Litteraturerzeugnissen, die als ein Buch überliefert sind, der eine Teil sich vom andern durch sprachliche Kennzeichen verschiedener Perioden des Hebräischen unterscheidet.

(β) Ein Schriftsteller einer späteren Zeit kann nicht die Darstellungsweise einer Sprachperiode schaffen, welche der ganzen Litteratur seines Volkes an Alter überlegen gewesen wäre. Wenn also nachgewiesen werden kann — und z. B. inbezug auf צחק gegenüber שחק und das doppelgeschlechtige נער wird es immer wahrscheinlich bleiben —, daß im Pentateuch in gewissen grammatisch-lexikalischen Erscheinungen noch Spuren einer Sprachperiode des Hebräischen bewahrt sind, im Verhältnis zu welcher die Sprache

---

1) Diese Sicherstellung des Urteils, daß Salomo aus sprachlichen Gründen absolut unmöglich den Ecclesiastes geschrieben haben könne, ist nicht etwa überflüssig in unsern Tagen. Denn Ad. Zahn, Das Deuteronomium 1890, 11, und Litter. Beilage zur „Deutschen Evang. Kirchenztg." 1890, S. 2 urteilt: „So lange man nicht den Nachweis liefert, daß die aramäische Sprache zur Zeit Salomos nicht die internationale Volkssprache war, sind die Akten über die Salomonische Abfassung des Koheleth noch nicht geschlossen." Also auch er faßt bloß das erst in zweiter Linie in Betracht kommende Element der Diktion des Ecclesiastes ins Auge. Aber auch dieses läßt sich nicht einmal auf die von Zahn versuchte Art dem Salomo mit irgendwelcher geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zuschreiben. Denn daß das Aramäische schon zu Salomos Zeit als internationale Verkehrssprache gedient und auch für Israel eine solche Bedeutung besessen hätte, daß dadurch die Salomonische Abfassung des Ecclesiastes gestützt werden könnte, dies darf mit Ruhe als ungeschichtlich bezeichnet werden. Bekanntschaft von Staatsbeamten Jerusalems mit dem Aramäischen ist als Faktum erst aus dem 8. Jahrhundert überliefert 2 Kön. 18, 26. Jes. 36, 11, wie seit der nämlichen Zeit auch Bekanntschaft mit der aramäischen Schrift in Assyrien bezeugt ist (vgl. z. B. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte 1888, 583). Aber von Jesajas Jahrhundert bis zum mittelbaren (oben S. 459) Einfluß der aramäischen Schwester auf die hebräische, dessen Anfänge seit dem 7. Jahrhundert beobachtet werden, und sodann weiter bis zum unmittelbaren Eindringen von aramäischen Sprachelementen ins Hebräische mußten noch Jahrhunderte vergehen.

des übrigen Alten Teſtaments jünger iſt, dann iſt wenigſtens für die betreffenden Partieen des Pentateuch der abſolute Beweis geliefert, daß dieſelben an Alter dem übrigen Alten Teſtament vorangegangen waren.

(γ) Wenn allerdings für keinen Teil des Pentateuch eine über das ganze andere Alte Teſtament zurückweiſende Sprachbildungsſtufe nachgewieſen werden kann, dann könnte der Pentateuch ſo entſtanden ſein, daß ein Autor oder mehrere Autoren die ihm oder ihnen aus dem übrigen Alten Teſtament bekannten älteſten oder wenigſtens altertümlichen Darſtellungsarten verwendet und ſo die Teile des Pentateuch hergeſtellt hätten. Indes was bedeutet dieſe abſtrakte Möglichkeit gegenüber den konkreten Thatſachen der ſprachgeſchichtlichen Erfahrung im allgemeinen und der israelitiſchen Litteratur im beſonderen! Nach dieſen Thatſachen iſt es ſo gut wie ausgeſchloſſen, daß ein hebr. Schriftſteller in der erſten Hälfte des letzten Jahrtauſends v. Chr. den Sprachzuſtand einer Periode, welche ſeinem eigenen Zeitalter vorausging, repriſtiniert hätte. Denn erſtens kommt ſchon dies in Betracht, daß das Erwachen des Sprachbewußtſeins überhaupt, alſo auch des Bewußtſeins vom Sprachzuſtand früherer Zeiten und hauptſächlich von der vorauszuſetzenden Gleichartigkeit älterer Ideen und ihrer ſprachlichen Einkleidung eine erſt ſpät in der Geiſteskultur eines Volkes auftretende Erſcheinung iſt. Sodann aber lehrt gerade der faktiſche Sprachzuſtand des Pentateuch, daß die Hebräer nicht das Streben beſeſſen haben, alles, was ihnen als von Moſe ſtammende Tradition galt, in der Darſtellungsart ebenderſelben älteſten Sprachperiode auszuprägen. Vgl. darüber meine „Einleitung ins A. T.“ 1893, 168 ff.

Demnach dürfen und müſſen wir behaupten, daß die hinſichtlich ſucceſſiver Sprachdifferenzen ſich von einander trennenden Teile des Alten Teſtaments, z. B. des Pentateuch, aus aufeinander folgenden Sprachperioden des Hebräiſchen ſtammen, und zwar je aus derjenigen, mit deren litterariſchen Dokumenten ſie harmonieren. Was hiermit als unausweichliche Konſequenz ſich ergeben hat, ſoll aber auch noch als beſonderer Satz aufgeſtellt werden, weil es noch gegen einen Einwand zu ſchützen iſt.

b) Stimmen Teile des Alten Teſtaments in ſucceſſiven

Sprachelementen überein, so stammen sie aus der gleichen Sprachperiode. Harmonieren also Teile des Alten Testaments — zunächst des Pentateuch — in solchen Spracherscheinungen mit notorisch späteren Teilen des Alten Testaments, so haben eben auch jene Teile erst in der späteren Zeit wenigstens ihre vorliegende Gestalt bekommen. Ja, selbst wenn sich die Übereinstimmung nur in einem vereinzelten Sprachgebilde und zwar von unbezweifelbarer Thatsächlichkeit zeigte, — als ein solches kann aber אֵל (diese) 1 Chron. 20, 8 nicht sicher bezeichnet werden —: so könnte, weil ja das ganze dazwischen liegende Schrifttum keine Spur davon zeigt, diese Uebereinstimmung kaum daraus erklärt werden, daß vom Wortvorrat der älteren Litteraturprodukte noch dieser vereinzelte Teil in der Abfassungszeit der Späteren gebräuchlich war. So aber liegt die Sache nicht, sondern im Gegensatz zu andern Abschnitten des Pentateuch stimmen ganze zusammenhängende Partieen desselben in vielen Spracherscheinungen mit der Sprachgestaltung und Sprachverwendung einer späteren Zeit überein. Da kann eben nur das schon vorhin ausgesprochene Urteil gefällt werden, daß diese letzteren Partieen ebenfalls in einer späteren Zeit, wenn auch nicht nach ihrem Inhalte, so doch nach ihrer Form entstanden sind.

Denn soll die sprachliche Übereinstimmung z. B. eines Pentateuchteiles mit einer späteren Sprachstufe daraus erklärt werden, daß notorisch spätere Schriftsteller die Sprache eines älteren Schriftstückes *nachgeahmt* hätten, so spricht dagegen folgendes Dreifache. *Erstlich* besitzen die späteren Schriftsteller, von denen gewisse Pentateuchteile nachgeahmt worden sein müßten, in vielen Beziehungen doch auch wieder eine andere Sprache als die Pentateuchpartieen, welche von ihnen nachgeahmt worden sein könnten: die erschöpfenden Untersuchungen für die Fortsetzung meines hebräischen Lehrgebäudes haben mir diese Thatsache immer genauer vor Augen gestellt. Mit welchem Rechte also dürfte angenommen werden, daß die Späteren eine Nachahmung von Früheren *nur gerade in denjenigen Punkten* geübt hätten, in welchen sie mit den Früheren übereinkommen? Dadurch allein schon ist die Unmöglichkeit dieser Annahme dargethan. Brächte aber jene Annahme

mithin in die Autoren selbst eine unerklärliche Inkonsequenz des Verfahrens, so verbietet zweitens auch die von jedem Schriftsteller auf seine Leser zu übende Rücksichtnahme die Nachahmungstheorie. Denn auch spätere Autoren hatten doch den Wunsch, von ihren Lesern bequem verstanden zu werden, also mußte ihnen der Gedanke fern liegen, für ihre Darstellung Ausdrücke zu wählen — z. B. rekhûsch, das außer in gewissen Pentateuchteilen nur wieder in Esra, Chron. und Dan. sich findet —, welche nach der Voraussetzung der Nachahmungstheorie für ihre Leser ungewohnte gewesen wären. Endlich auch in der nichthebräischen Litteratur ist es nicht üblich, oder auch nur möglich, eine frühere Sprachentwickelungsstufe aus den Tiefen der Vergangenheit wieder über den Horizont der Gegenwart herauf steigen zu lassen [1]).

c) Unterscheiden sich Teile des Alten Testaments in sog. simultanen Sprachdifferenzen, so wird dadurch die Verschiedenheit ihrer Verfasser mit Wahrscheinlichkeit erwiesen. Denn (α) jeder Schriftsteller pflegt, — ganz abgesehen von den Schranken seiner Zeitperiode —, auch nicht unter den davon unabhängigen Verschiedenheiten der Darstellungsweise mit Ungebundenheit zu wählen, sondern auch darin einen Charakter zu besitzen. Also hieße es nur eine unbegründete Ausnahme zuhilfe nehmen, wenn man, unter Berufung auf die Freiheit des Schriftstellers, verschiedene, in ebenderselben Sprachperiode mögliche Typen der Darstellungsweise ebendemselben Autor beilegen wollte [2]).

Schon dadurch wird die Frage entschieden, ob z. B. die beiden Reden Jos. 23 und 24 von verschiedenen Persönlichkeiten, oder von einer gestaltet worden sind. In der ersteren Ansprache ist nämlich die pleonastische Ausdrucksweise fast in jedem Satze zu spüren. Wer diese erstere Rede formuliert hat, der konnte nicht gut anders, als daß er jeden Begriff und jedes Urteil durch eine Anzahl von Synonyma bezeichnete. Z. B. die Warnung vor Anbetung anderer

---

1) Vgl. über die Geschichte dieser Nachahmungshypothese in meiner Dissertation „De criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito" 1879, 54 f.

2) Vgl. psychologische Erörterungen über die Grenzen der Freiheit des Darstellers „De criticae" etc. 43 ff.

Götter ist in 5 Wendungen ausgeprägt (23, 7; wenigstens in 2 Wendungen V. 16), aber in der andern Rede steht eine: „entfernt die Götter!“ (24, 14. 23); — der Kultus Jahwes ist bezeichnet als „Hängen an J.“ 23, 8 oder „sich sehr in acht nehmen in der Seele, zu lieben J.“ V. 11, dagegen steht nur „fürchtet J. und dient ihm!“ 24, 14 und das bloße Dienen V. 15. 18 f. 21 f; endlich „neigen das Herz“ V. 23; — „stark sein in hohem Grade zu beachten und zu thun alles, was geschrieben ist ꝛc.“ 23, 6, aber nur „hören auf die Stimme Jahwes“ 24, 24; — „große und starke Nationen“ 23, 9; „alle Völker“ 24, 18; — 23, 13—15 entspricht 24, 20; — 23, 12: —

(β) Ob die Fähigkeit *solcher* Sprachverschiedenheiten, die Einheit des Verfassers mehrerer Litteraturbestandteile zu widerlegen, auch in denjenigen Fällen ausreicht, wo es sich um Erzeugnisse aus *weit von einander abstehenden* Punkten einer langen Schriftstellerthätigkeit handelt, könnte die Frage sein. Indes müssen dieselben auch dann gegen die Einheit des Verfassers mindestens bedenklich machen. Denn wenn auch z. B. die Darstellungsweise *Goethes* in Werthers Leiden und in Wilhelm Meister nicht die gleiche ist: so ist doch Goethes Stil niemals derjenige Lessings oder Schillers geworden [1]).

---

1) Neuerdings ist insbesondere bei Plato untersucht worden, wie die Wahl der Ausdrücke, z. B. von Konjunktionen und Präpositionen, auch innerhalb der schriftstellerischen Thätigkeit einer Person eine Entwickelung durchläuft. *Dittenberger* schrieb über „Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge“ (*Hermes* 1881, 321—345), vgl. die interessanten Eingangsworte: „Wo über Echtheit oder Unechtheit eines Schriftwerkes entschieden werden soll, da kann es keine zuverlässigere Grundlage der Untersuchung geben als eine genaue und eindringende Beobachtung des Sprachgebrauchs. Das ist wenigstens grundsätzlich von allen Seiten anerkannt, wenn auch leider in der Praxis noch nicht immer nach diesen Grundsätzen verfahren wird. Der Versuch dagegen, auf demselben Wege auch die Zeitfolge der Werke eines und desselben Schriftstellers bestimmen zu wollen, muß wohl darauf gefaßt sein, ernsten Bedenken zu begegnen.“ Solche sind nun allerdings — ob mit vollem Rechte, lasse ich dahin gestellt — geltend gemacht worden namentlich von *Zeller*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1887, speziell S. 216—219, auch gegenüber einer auf die gleiche Frage bezüglichen Arbeit von *Th. Lina* im Archiv für die Geschichte der Philosophie 1891, 134.

Um ſolche, durch viele Jahre von einander getrennte Niederſchriften Moſes würde es ſich aber z. B. nicht bei den Anordnungen über die Freiſtädte Num. 35, 9 ff. und Deut. 4, 41—43; 19, 1—13 handeln, und doch welche Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſe! Denn z. B. kommt in Num. 35, 9 ff. die Bezeichnung der Aſylſtädte als ârê miqlaṭ elfmal vor, aber im Deut. wäre dieſer Ausdruck, der alſo ſchon vorher geſchaffen geweſen wäre, niemals gebraucht worden, auch nicht da, wie Deut. 19, 11, wo ſein Gebrauch die Darſtellung geradezu deutlicher gemacht hätte. Und doch ſteht jener Ausdruck bei der Erwähnung der Freiſtädte wieder Joſ. 20 f. (7mal) und 1 Chron. 6, 42. 52. — Was können nun zur Erklärung dieſer konkreten Verſchiedenheiten ſolche Äußerungen gelten, wie ſie auch neueſtens noch vorgebracht worden ſind [1]): „Moſe iſt offenbar ein ſchöpferiſches Sprachgenie geweſen, wie Luther“, oder „Shakeſpeare hat Sonette und Dramen geſchrieben: beide grundverſchieden“, oder „in einem großen Dichter, ſagt Carlyle, ſteckt alles“? Den wirklichen Thatſachen gegenüber, wie eine ſolche beiſpielsweiſe dargelegt worden iſt, helfen ſolche Ausſprüche nichts.

d) Stimmen Teile des Alten Teſtaments in ſog. ſimultanen Sprachdifferenzen zuſammen, ſo kann daraus nicht die Identität des Verfaſſers dieſer Teile erwieſen werden. Denn aus dem weiten Kreiſe von Darſtellungsmitteln, welche von einer Sprache in derſelben Periode zur Verfügung geſtellt werden, können die gleichen auch durch mehrere Perſonen gewählt werden.

Auch dieſer Satz muß von weittragender Bedeutung für litterargeſchichtliche Behauptungen über das Alte Teſtament werden. Ich greife nur ein Beiſpiel heraus. Schrader hat [2]) die Identität derjenigen Perſon, von welcher das Deuteronomium verfaßt iſt [3]), und der Perſönlichkeit beweiſen wollen, von welcher die einleitenden und ſchließenden ſowie beurteilenden Partieen der Regentenbiographieen in den Büchern der Kön. ſtammen. Dieſen Beweis meinte er leiſten

1) Ad. Zahn, Das Deuteronomium 1890, 78.
2) De Wettes Einleitung ins A. T., 8. Aufl. 1869, § 220, d.
3) Schrader teilte § 191 dieſer Perſon auch Deut. 1—4, 40 zu.

zu können, wenn er z. B. darauf aufmerksam machte, daß die Ausdrucksweise „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele", welche auch er § 192, 1, c als im Deuteronomium auftretend nachgewiesen hatte, 1 Kön. 2, 4; 8 (23.) 48; (14, 8. 2 Kön. 10, 31) vorkomme [1]).

Indes nicht nur muß von vornherein die Möglichkeit zugestanden werden, daß diese Redensart von mehr als einer Person gewählt werden konnte, sondern dies wird auch als Wirklichkeit dadurch erwiesen, daß die gleiche Ausdrucksweise auch bei Jeremia (32, 41) auftritt, was also Schrader § 206, g mit Unrecht ausdrücklich in Abrede gestellt hat, überdies von mir auch 2 Chron. 6, 38 gefunden worden ist. — Wollte nun ferner, angesichts dieses so eben erwähnten Zusammentreffens von Deut., Kön. und Jer., jemand [2]) meinen, daß Jeremia das Deut. und die Bücher der Kön. verfaßt habe, so möge er auch die von mir (De criticae ꝛc. 61 f.) gegebene Zusammenstellung von Spracheigenheiten des Jeremia nicht unbeachtet lassen.

Weil nun diese sog. simultanen Sprachdifferenzen in der jedesmal laufenden Periode einer Sprachgeschichte vielen zur Verfügung stehen, so ist auch der Versuch, diese simultanen Sprachelemente eines Autors — selbstverständlich noch innerhalb der gleichen Sprachperiode — nachzuahmen, von mehr als einem Gesichtspunkte aus möglich. Denn nicht nur gehören in dem vorausgesetzten Falle diejenigen simultanen Spracherscheinungen, die der eine Darsteller zu bevorzugen pflegt, auch zu dem gegenwärtigen und darum

1) Vielmehr steht nach m. Beobachtung „mit ihrem g. H. und ihrer g. S." nur 1 Kön. 2, 4; 8, 48, aber ohne Suffix auch 2 Kön. 23, 3. — Auch über die Redensart „thun das Böse (הרע) in den Augen Jahwes, ihn zu ärgern" sind Schraders Angaben nicht zutreffend. Denn diese Redensart steht — Fehler der Verszahlen sind nebenbei berichtigt — Deut. 4, 25; 9, 18, aber nicht „u. ö.", sondern bloß noch 31, 29. Jedoch „wegen alles des Bösen (הרעה), welches ꝛc.", steht Deut. 31, 18. 1 Kön. 16, 7; vollends nur der Ausdruck הכעים „ärgern" findet sich 1 Kön. 14, 9; 15, 30; 16, 2. 13. 2 Kön. 22, 17. — Bei Jeremias steht jene erstgenannte Redensart nie, sondern bloß „thun das Böse in den Augen Jahwes" 7, 30; 18, 10; 32, 30 und hier nur in der Nähe eine Form von הכעים, ärgern.

2) Vgl. z. B. Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. T. 1866, 110.

verhältnismäßig leicht in die Feder fließenden Wortschatze eines andern Darstellers, sondern auch die Rücksicht auf die Leser ist solcher Nachahmung nicht hinderlich. Deshalb ist dieselbe auch nicht selten versucht worden, freilich auch oft nicht mit dem gewünschten Erfolge, indem es doch schwer hält, daß der einem Darsteller eignende Sprachcharakter vollkommen durch einen andern ausgeprägt werde [1]).

Dies führt noch zur Erwägung der Frage, ob denn, wenn in irgendwelchen Teilen des Alten Testaments die Darstellungsweise vollständig übereinstimmte, nicht die Identität des Verfassers dieser Teile anzunehmen wäre. Diese Frage dürfte mit der größten Wahrscheinlichkeit zu bejahen sein, weil es doch, wenn überhaupt, nur in den seltensten Fällen vorkommen dürfte, daß die Darstellungsweisen mehrerer Personen sich nicht an irgendwelchen Nüancen von einander unterscheiden ließen. Dies gebe ich zu bedenken inbezug auf die Sätze von Budde [2]): „Es heißt zuviel verlangen von den alttestamentlichen Schriftstellern, daß durchaus jeder Einzelne von ihnen einen für heutige Forscher noch deutlich unterscheidbaren, ihm persönlich eigentümlichen Stil geschrieben haben soll. Deshalb schießen meines Erachtens unter andern Riehm und Dillmann über das Ziel hinaus, wenn sie nur da verschiedene Quellen zugeben wollen, wo ein verschiedener Stil bewiesen werden kann."

An diesen Sätzen ist mir zunächst das Ingredienz „für heutige Forscher" nicht ganz durchsichtig. Sollte darin die Meinung sich andeuten, daß die Quellenbestandteile mancher alttestamentlichen Bücher durch nachfolgende formelle Änderungen so weit in ihrem Wortlaute umgestaltet worden sein könnten, daß sie jetzt nicht mehr als selbständige Stücke erkannt werden könnten: so würde gegen

1) Vgl. z. B. was bei den Sirachpredigten des Matheſius aus Joachimsthal von G. Löſche in den Theol. Stud. u. Krit. 1890, 718 bemerkt worden ist: „Den Schluß hat ein gutherziger Diener göttlichen Wortes hinzugethan, in geschickter Nachahmung und Aufnahme von Lieblingsausdrücken des Autors, obwohl nicht ohne Sätze, Wendungen und Worte, die ihm fremd zu Gesichte stehen."

2) Die Bücher Richter und Samuelis 1890, 77.

dieſe Meinung zuerſt dasjenige gelten, was oben S. 445 f. bemerkt werden mußte. Dazu kommt aber noch dies. Wenn die Quellenbeſtandteile in dem Grade durch nachfolgende Überarbeitung formell alteriert worden wären, daß der urſprüngliche Stil derſelben nicht mehr für heutige Forſcher erkennbar wäre: hätte da der — deuteronomiſtiſche [1]) — Bearbeiter zugleich mit der ihm eigentümlichen Form nicht auch die ihm angehörenden Vorſtellungen in den Text gebracht? Könnte alſo dann überhaupt noch von Quellenbeſtandteilen im Unterſchied von — deuteronomiſtiſch — überarbeiteten Stellen die Rede ſein? — Aber laſſen wir auch jenes fragliche Element „für heutige Forſcher“ aus dem Spiele, ſo erſcheint die Annahme gewagt, daß die Stilarten mehrerer Verfaſſer nicht — was ſoll wieder „deutlich“? — von einander unterſcheidbar geweſen ſeien. Weil es demnach das Wahrſcheinlichere iſt, daß Beſtandteile eines altteſtamentlichen Buches, die man an inhaltlichen Beſonderheiten als einer beſonderen Quelle angehörig erkennen zu können meint, auch durch formelle Momente ſich von einander unterſcheiden, ſo erſcheint es geraten, dem Sprachbeweis bei Ausmittelung von Beſtandteilen verſchiedener Quellen keinesfalls ſeine Stimme zu entziehen.

4. Schluß. Indem wir der durch Menſchen vermittelten ſprachlichen Form der altteſtamentlichen Schriften bei der Betreibung der Litterarkritik des Alten Teſtaments ihr Recht zu wahren ſuchen, befinden wir uns in Übereinſtimmung mit der wiſſenſchaftlichen Erforſchung des menſchlichen Schrifttums überhaupt. Denn die ſprachlichen Indicien ſind zur Auffindung der Einheit und des Zeitalters von Schriften auch längſt in andern Literaturen benützt worden, vgl. außer der oben S. 473 angeführten Äußerung Dittenbergers auch z. B. Th. Vogel, De Dialogi qui Taciti nomine fertur sermone iudicium, Lipsiae 1881 [2]), und auch Burasch in ſeiner auch fürs Neue Teſtament wichtigen Abhandlung „Über

1) Von ihm iſt in jenem Zuſammenhange bei Budde die Rede.

2) Dort wird S. 6 ff. auf lehrreiche Weiſe die Theſe erörtert universum colorem sermonis adeo esse Quintilianeum, ut non modo aequalem eius, sed amicum discipulumve scriptorem fuisse statuendum sit.

γέγοναν und anderes Vulgärgriechisch" (Rheinisches Museum 1891, 193 ff.) legt dem Sprachbeweis eine entscheidende Autorität bei (S. 208).

Der Sprachbeweis ist auf dem Gebiete des Alten Testaments neuerdings aber wieder namentlich von M. Vernes vernachlässigt worden. Freilich wie leicht er es mit der Erforschung der Sprachgeschichte des Alten Testaments genommen hat, ersieht man aus dem Urteil, welches er über diesen Gegenstand in seiner Geschichte des Volkes Israel abgegeben hat[1]): „On peut seulement dire, d'une façon générale, que les grandes collections: Loi, livres historiques et livres prophétiques, sont écrites dans un hébreu classique, mais que plusieurs des livres contenus à la section des Kethoubim ou Hagiographes trahissent visiblement l'influence croissante des dialectes araméens." Aber wenn er auch nicht eigene Untersuchungen im hebräischen Texte anstellen wollte — sein Parteigenosse Havet hat diesen freilich gar nicht gekannt! —: so hätte er doch wenigstens z. B. die von Böttcher in seinem Lehrbuch der hebr. Sprache § 858 gegebene Tabelle über das Vorkommen der beiden Formen für „ich", anokhi und ani, beachten müssen. Diese Tabelle zeigt aber, daß die Verwendung der ersteren Form immer mehr abnimmt, je später die betreffenden Schriften auch nach andern Anzeichen entstanden sind: Deut. hat 57 anokhi, aber nur 8 [9] ani; Sam. 50 anokhi und 50 ani; Kön. 9 anokhi und 44 ani; Chron. 1 anokhi, und zwar aus der Parallelstelle 2 Sam. 7, 2, aber 30 ani; Esra kein anokhi und 2 ani; Neh. 1 anokhi und 15 ani; Esth. kein anokhi gegen 6 ani. In den prophetischen Büchern verhalten sich die anokhi zu den ani, wie 7 : 1 (Amos); 11 : 10 (Hos.); 37 : 53 (Jer.); 1 : 138 (Hes.); —: 4 (Hag.); —: 8 (Sach. 1—8); 1 : 5 (Mal.); 1 : 23 (Dan). Genauer in m. Einl.

Ja, man muß noch mehr sagen. Hätte Vernes nur die sprachliche Differenz der Bücher Sam., Kön. und Chron. beachtet, so würde er schon einen Grund gefunden haben, seine Behauptung, daß die historischen Bücher des Alten Testaments zwischen 350

1) Précis d'histoire Juive 1889, 784.

und 250 v. Chr. verfaßt ſeien (Essais Bibliques 1891, IX) unausgeſprochen zu laſſen. Denn die zwiſchen jenen Büchern waltenden Sprachdifferenzen entwickeln ſich nicht in einem ſo knappen Zeitraum, wie er ihn für ihre Entſtehung anſetzt.

Überhaupt aber iſt die regreſſive Methode, die Vernes als eine neue, zuerſt von ihm angewendete geltend machen will (a. a. O., p. 85 f.), auch ſchon vor ihm befolgt worden. Jedoch man hat freilich vor ihm zugleich auch dies gewußt, daß der terminus usque ad quem bereits bei der Chronika vor dem Jahre 250 v. Chr. liegt, und daß ihr Sprachgebrauch im weſentlichen mit dem der Denkſchriften Esras und Nehemias übereinkommt, daß folglich auch aus Gründen der Sprachgeſchichte die Abfaſſung der Königsbücher ins Exil fällt, wohin dieſelbe auch durch das letzte in ihnen (2 Kön. 25, 27) angegebene Datum (562 v. Chr.) verlegt wird.

2.

Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte und das sogen. Apostelkonzil.

Von

Prof. Lic. Johannes Weiß in Göttingen.

Die Frage nach judenchristlichen Quellen der Apostelgeschichte im ersten Teil (vor Kap. 16) hat neuerdings eine lebhaftere Erörterung erfahren. Schon B. Weiß (Einl. i. N. T.[3], S. 570 f.), dann aber Feine (J. pr. Th., 1890, S. 84 f. Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte 1891, S. 156 f. 213 f., s. dazu Th. LZ. 1892, Nr. 11) haben in dem ersten Teile der Apostelgeschichte eine alte, judenchristliche Quelle zu finden gemeint, die sie durch Entfernung der Zuthaten des Redaktors Lukas zu rekonstruieren versucht haben. Nach Feine reicht diese Quelle nicht mehr über Kap. 12 hinaus. Nach B. Weiß gehört aber auch noch die Darstellung der Jerusalemischen Verhandlungen Apg. 15, 5—33 zu jener Quelle. Es erhellt sofort, daß die Frage nach der Bedeutung des Apostelkonzils und damit eins der Hauptprobleme des Urchristentums in eine völlig andere Beleuchtung tritt, wenn Gal. 2 nicht nur zu vergleichen ist mit einem späten heidenchristlichen Unionsmanne, der Apg. 15, vermutlich als Programmdichtung, verfaßt habe, sondern wenn der paulinischen Tradition über diese Dinge eine judenchristliche gegenübersteht. Allerdings wird gerade dann die von B. Weiß aufgeworfene Frage zu erwägen sein, ob wirklich die in Apg. 15 erzählten Verhandlungen mit denen in Gal. 2 identisch seien.

Letzthin hat nun F. Spitta die Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte einer umfassenden Erörterung unterzogen (Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, Halle

1891), die wir für unsern Zweck etwas genauer ansehen müssen. Jeder, der die Untersuchungen Spittas über die Apokalypse studiert hat, und ihm für die großen Belehrungen dankbar ist, die sie darbieten, wird von vornherein dem genannten Buche mit großem Vertrauen entgegengehen. Ist doch wohl kaum einer unter unseren gegenwärtig lebenden Kritikern in dem Maße in Quellenscheidung geübt und hierzu vor allem durch eine wirkliche Kenntnis des Judentums ausgerüstet. Aber ich will nicht verhehlen, daß meine Erwartungen auf bestimmten Punkten enttäuscht worden sind, für wie groß ich auch den Gesamtwert des ganzen Buches halte. Ich nenne hier namentlich ein Bedenken. In dem Werk Spittas über die Apokalypse war m. E. das Durchschlagende und wahrhaft Neue die Unterscheidung und Charakterisierung des christlichen Redaktors auch der christlichen Urapokalypse. Die Art seiner redaktionellen Arbeit tritt bei Spitta nicht nur sehr deutlich hervor, sondern sie wirkt auch überzeugend, weil eine religiöse Persönlichkeit mit bestimmtem Charakter dahinter steht. Das ist hier bei der Apostelgeschichte nicht der Fall. Der Redaktor ist nichts als Kompilator ohne sonstige lebendige Züge. Nun kann man Spitta daraus natürlich keinen Vorwurf machen, wenn eben der Redaktor in Wirklichkeit nichts weiter war. Aber ich glaube, daß man heute noch mehr von seiner Persönlichkeit erkennen kann. Freilich tritt hier nun gleich die Frage ein: aus welchen Stücken soll man denn seine Art erkennen? Das Proömium des Lukas ist doch zu dürftig, und die Stücke, die Spitta ihm sonst noch zuweist, sind doch auch allzu mager. Es fehlt bei Spitta an einer wirklichen Basis für die Erkenntnis des Redaktors, seiner Sprache und Anschauungen. Die einzige Partie in der Apostelgeschichte, welche wirklich vom Redaktor ein Bild giebt, scheinen mir Kap. 24—26 zu sein. Freilich will Spitta diese Stücke aus seiner Quelle A herleiten. Ich kann mich aber davon einstweilen nicht überzeugen. Wie anschaulich und lebendig auch ihre Darstellung sein mag — hier haben wir doch unzweifelhaft Spuren eines späteren Christentums, abgesehen von dem guten, von Hebraismen freieren, Griechisch und der genaueren Kenntnis geschichtlicher und politischer Terminologie. Vgl. z. B. die Selbstdarstellung des Paulus 24, 14 ff. (κατὰ

τ. ὁδὸν . . λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τ. νόμον κ. τοῖς ἐν προφήταις γεγραμμένοις, ἐλπίδα ἔχων πρὸς τὸν θεόν . . ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων), die Inhaltsangabe der pauliniſchen Predigt 24, 25 (περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος). Wie unterſcheidet ſich dieſe Auffaſſung von der der Apologeten? Ich meine, daß man die an Kap. 24 ff. zu machenden ſprachlichen und ſachlichen Beobachtungen als Hebel für die Kritik verwenden müßte. Jedenfalls würde ſich dann wohl eine größere Zahl von redaktionellen Eingriffen des Verfaſſers nachweiſen laſſen, als Spitta annehmen will. Insbeſondere bin ich überzeugt, daß bei den Weisſagungsbeweiſen der Redaktor nicht unerheblich eingegriffen hat.

Spitta hat nun — um kurz ſeine Reſultate anzugeben — durch das ganze Buch hindurch zwei Quellen nachzuweiſen verſucht (A und B), die vom Redaktor zuſammengeſtellt ſeien. Beide Quellen gehen, wie eine (S. 285 ff.) aufgeſtellte Tabelle zu zeigen ſucht, in hohem Maße parallel. Die Quelle A, in welcher die Wirſtücke einen Teil bilden, wird, weil ſie auch geſchichtlich einen großen Wert habe, vermutungsweiſe dem Lukas zugeſchrieben. Sie enthielt nach Spitta die Erzählung von der Himmelfahrt (Luk. 24, 50—53), die Ergänzungswahl (Apg. 1, 11 ff. 20—26), den erſten Ausbruch der Gloſſolalie (2, . . 12. 13), die Rede des Petrus (2, 14—40), dann ſicher aus dem Jeruſalemiſchen Teil 2, 41 f. 45 ff.; 3, 1 ff. 12—26; 4, 1. 3 f. 5—22. 23—33; 5, 12^{b}—14; 6, 1—6. 9—12^{a}; 7, 2—53. 54. 57. 58^{a}. Man ſieht alſo, daß nicht nur eine Darſtellung des Stephanusprozeſſes, ſondern ein nicht unerheblicher Teil der Kap. 1—5 aus A, einer wie ſich zeigen wird helleniſtiſchen Quelle, abgeleitet werden. Weiterhin iſt nun durchaus überzeugend, daß die helleniſtiſche Erzählung vom Tode des Stephanus 6, 1—6. 9—12^{a}; 7, (54?) 57. 58^{a}; 8, 1^{b}. 2. 4 wörtlich wieder aufgenommen und fortgeſetzt wird in 11, 19—21, bei der Gründung der Antiocheniſchen Gemeinde. Daß wir dieſe Erzählung helleniſtiſch nennen, geſchieht nicht bloß deswegen, weil 6, 1. 5 f. 9—12^{a} ſich offenbar für den helleniſtiſchen Teil der Jeruſalemiſchen Gemeinde beſonders

interessiert [1]), sondern vor allem, weil die Gründung der ersten gemischten Gemeinde in Antiochien 11, 19 ff. so ohne Skrupel und besondere Motivierung berichtet wird. Man vergleiche nur die umständliche religiöse Begründung, welche für die Taufe des Cornelius (Kap. 10 f.) aufgeboten wird, um zu erkennen: Was dort ein Problem ist, das wird hier 11, 19 ff. nicht als solches empfunden. Es ist selbstverständlich, daß die Predigt des Evangeliums, die natürlich zunächst nur an die Juden erging, gelegentlich auch den Heiden nahe gebracht wird. Und zwar, ohne daß überhaupt von den Bedingungen des Eintrittes geredet wird. So denkt und schreibt ein Hellenist, dem das Proselytentum und die Propaganda unter den Heiden gewohnte Dinge sind und der es selbstverständlich findet, daß auch die Heiden etwas vom Messias erfahren.

Weiterhin ist klar, daß Kap. 12 aus dem Rahmen dieser hellenistischen Erzählung herausfällt. Der Faden setzt sich also in Kap. 13 f. fort [2]). Aus Kap. 15 gehört nach Spitta nur V. 34—41 zu A. Überhaupt habe A „von den Schwierigkeiten, die bezüglich eines Verkehrs zwischen den beiden Teilen der Christenheit entstanden seien, sowie von den Bemühungen gewisser judenchristlicher Kreise, das gesetzesfreie Heidenchristentum zu vergewaltigen", nichts enthalten. Ich hoffe später zu zeigen, daß Apg. 15, 1—4 zu A gehört, will aber hier nur bemerken, daß es bei der sonst angenommenen geschichtlichen Treue des Berichtes von A ganz und gar unwahrscheinlich ist, daß A von jenen Streitigkeiten nichts

1) Ich kann mich nicht überzeugen, daß 6, 1—6 von einer Hand seien. Es ist doch zweifellos, daß V. 1. 3. 5 f. die Wahl der sieben Männer durch das Bedürfnis des hellenistischen Teils der Gemeinde, also anders als in V. 2 begründet wird. Und die Wahl der sieben Hellenisten zeigt, daß es sich um die Schaffung einer Gemeindevertretung für jenen Teil der Gemeinde handelt. Wahrscheinlich meint die Quelle A eine Presbyterwahl für die Hellenisten. Der späte Red. sah aber hier die Einsetzung des späteren Diakonenamtes, was er dann V. 2 durch das Bedürfnis der Arbeitsteilung begründen will.

2) Ich lasse hier dahingestellt sein, ob und wie weit in Kap. 13 f. auch Stücke aus B verarbeitet sind. Spitta rechnet nicht nur 11, 23—26 (außer 24b: R), sondern auch 13, 6—12. 44—52; 14, 3. 8—20 zu B.

erzählt haben sollte. Weiter verfolgen wir mit Spitta den Faden von A durch die Kap. 16—21, 20ª, also durch die Missionsreisen des Paulus. Auch hier wieder nimmt aber Spitta eine Reihe von fragmentarischen Einschaltungen aus B an: 16, 22—36; 17, 5—9; 19, 1ᵇ—7. 10ᵇ. 11—41 [1]); 21, 10 f. 20ᵇ—26.

Freudig können wir wiederum im allgemeinen beistimmen, wenn Spitta die V. 21, 20ᵇ—26 der Quelle B zuweist. Wir werden später darüber zu reden haben. Daß Kap. 22—28 von Spitta bis auf wenige Stücke aus A abgeleitet werden, haben wir bereits gesehen.

Einer näheren Betrachtung wollen wir nun Spittas Quelle B unterziehen und besonders das erwägen, ob er mit Recht in den Kapiteln 1—5 neben ihr noch die andere Quelle A annimmt. Hierbei scheint es notwendig, die Frage nach dem Geschichtswert dieser Quellen zunächst ganz außer Spiel zu lassen, da es hier nur zu verfrühten und ganz subjektiven Urteilen kommen kann. Insbesondere scheint mir der Maßstab Spittas, daß die Quelle B mehr und größere Wunder enthalten habe als A, ganz und gar ungenügend zu sein, ebenso wie ich es nicht für richtig halten kann, daß A die Quelle der Reden sei. Aber auch davon müssen wir uns fern halten, die Quellenscheidung bis aufs Wort durchzuführen, da es hier — bei dem Mangel einer klaren Erkenntnis der Art und Sprache des Redaktors — ebenfalls nur zu sehr problematischen Ergebnissen kommen kann. Die einzige Methode, welche Erfolg verspricht, ist die einer genauen Erforschung der religiösen Anschauungen der Quellen. Selbstverständlich werden wir in diesen mehr als naiven Erzählungen keine „Tendenz" wittern können, wohl aber lebt in ihnen ein sehr eigenartiger Standpunkt. Ob die Quellen für die Geschichte, welche hier *erzählt* wird, bedeutsam sind, sei einstweilen dahingestellt: wir verwerten sie als Quellen für den Glauben und die Eigenart der Kreise, in denen sie entstanden sind. Insbesondere meine ich, mit B. *Weiß* und *Feine* den judenchristlichen Charakter der Quelle B, über den Spitta sich nur vorsichtig äußert, mehr betonen zu müssen.

1) Auch über diese Einschaltungen enthalte ich mich hier eines Urteils.

I.

Daß Lukas (wie wir der Kürze halber den Redaktor nennen wollen), zwei Erzählungen von der Himmelfahrt gekannt habe, ſcheint mir zweifellos zu ſein [1]). Und zwar liegt Apg. 1, 6—11 ein Bericht judenchriſtlicher Herkunft vor. Die Jünger fragen, im Anklang an Dan. 7, ob der Herr in dieſer (jetzt laufenden oder unmittelbar bevorſtehenden) Zeit dem Volke Israel die ihm Dan. 7, 27 κ. τὴν βασιλείαν . . ἔδωκε λαῷ ἁγίῳ oder ἁγίοις ὑψίστου) zugeſprochene Königsherrſchaft (sc. über die Erde und ihre Völker) herſtelle. Dieſe Erwartung wird von Jeſus nicht ihrem Inhalte nach korrigiert. Es wird nicht eine andere meſſianiſche Erwartung an ihre Stelle geſetzt, ſondern nur das wird be-

1) Man kann ſtreiten, wo der Quellenbericht in Apg. 1 einſetzt. Ich meine (gegen Spitta): erſt mit V. 6. V. 1—4 ſcheinen mir im weſentlichen eine ſummariſche Reproduktion von Luk. 24 zu ſein, vermehrt um einige Details der zweiten Überlieferung: die 40 Tage, das Reden vom R.G. — V. 5 und V. 8 ſchließen einander aus. Denn ſie enthalten nicht nur eine Dublette, ſondern die Frage der Jünger mit ihrem in V. 8 korrigierten Mißverſtändnis der ἐπαγγελία τ. πατρός, iſt hinter V. 5 überhaupt nicht verſtändlich. Spitta bezeichnet V. 8 als Zuſatz des Lukas. Ich urteile umgekehrt, daß V. 5 in der Quelle nicht geſtanden habe. Denn die Frage des 6. Verſes knüpft ſich an V. 5 nur vermöge des Zwiſchengedankens an, daß der heilige Geiſt der Anfang der meſſianiſchen Zeit ſei, ſo daß, wenn er gekommen iſt, auch die Verwirklichung der meſſianiſchen Verheißung in Ausſicht ſteht. Dieſer Gedanke iſt aber recht kompliziert, und ob wir ihn der ſchlichten Erzählung zutrauen dürfen, erſcheint mir zweifelhaft. Wer aber, wie ich es thue, in dem μὲν οὖν den Beginn einer Zuſammenkunft ſieht, wird ohnehin zwiſchen V. 5 u. 6 kein ſo nahes Verhältnis ſtatuieren wollen. Man erwäge ferner die frappierende Thatſache, daß Jeſus hier ein Selbſtcitat macht (Holtzmann, HK. I, 2, 325), welches zeitlich und logiſch ſchwer unterzubringen iſt. Es iſt um ſo auffallender, als es hinter der allgemeinen Verheißung in V. 4, die doch eine Erinnerung an Luk. 24, 49 darſtellt, pleonaſtiſch iſt. Dazu der gewaltſame Übergang in die oratio recta (ἠκούσατέ μου). Dieſe Beobachtungen führen zu dem Urteil, daß V. 5 ein Einſchub des Redaktors ſei, der hier 11, 19 vorbereiten ſoll. Denn den ausgleichenden Bearbeiter der Quellen oder auch einen ſpäteren Abſchreiber mußte es befremden, daß dort Jeſu ſelber in den Mund gelegt wird, was ſeines Wiſſens bisher nur Johannes geſprochen hatte. Darum wurde das Wort hier, vielleicht von Lukas, vielleicht von einem Späteren eingeſchaltet.

ſtritten, daß man den Zeitpunkt der Reichserrichtung ſo erkennen könne, wie es die Apokalyptiker ſich einbilden, woraus dann die Pflicht einer um ſo größeren Wachſamkeit für die Jünger folgt. Wenn ſie alſo auch den Termin der Erfüllung nicht genau wiſſen können, ſoll ihnen doch (ἀλλά V. 8) eine ſachliche Garantie für die Gewißheit der meſſianiſchen Zukunft gegeben werden: die göttliche Kraft, die mit dem heiligen Geiſt über ſie kommen wird. Ich kann nun nicht finden, daß V. 8 aus dieſem judenchriſtlichen Berichte herausfällt. Immerhin mögen ja die Worte κ. ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς dem Autor angehören, der ſeine Darſtellung bis Rom, an das τέρμα τῆς δύσεως, führen wollte. Aber wer, wie Spitta, auch Kap. 8 in die hier fließende Quelle B einrechnet, der kann auch eine Miſſion der Zwölfe in Samarien und vielleicht auch eine ſolche in der Heidenwelt nicht mit dem religiöſen Standpunkt der Quelle unvereinbar finden [1]). Die Erzählung der Himmelfahrt ſelber iſt, wie Spitta mit Recht hervorhebt, als Gegenbild zu dem Kommen des Menſchenſohnes auf den Wolken des Himmels (οὕτως . . ὃν τρόπον) entworfen. Iſt auch dieſe Anlehnung an Daniel im Judenchriſtentum wohl verſtändlich (vgl. 2 Theſſ. 2), ſo führt ſpeziell auf einen judäiſchen Standpunkt die Betonung der galiläiſchen Abkunft der Jünger, die dem Verfaſſer alſo als etwas Beſonderes bemerkenswert iſt (V. 11).

Während Spitta den Apoſtelkatalog (V. 12 ff.) derſelben Quelle B zuſchreibt [2]) wie das vorige Stück, läßt er die Ergänzungswahl aus A ſtammen mit Ausnahme der V. 18 f. über den Tod des Judas, die aus B abgeleitet werden. Ich kann die Gründe für dieſe Scheidung nicht billigen. Immerhin mögen

1) Bemerke noch, daß dieſe Quelle vermutlich mit der Samariter-freundlichen Lukasquelle (LQ), wie Feine a. a. O. gezeigt hat, identiſch iſt.

2) Gegen Feine muß man Spitta zugeben, daß die Ortsbeſtimmung ſchon in der judenchriſtlichen Quelle geſtanden haben kann. Denn mit der judäiſchen Abfaſſung ſind keineswegs judäiſche Leſer gegeben. Der Zuſatz ſtammt vielleicht vom Überſetzer der Quelle. Und wenn es, ſtatt wie bei Joſ. Ant. XX, 169 (8, 6): στάδια πέντε heißt: σαββάτου ἔχον ὁδόν, ſo iſt dies bei judenchriſtlicher Abfaſſung verſtändlicher, als wenn es ein Zuſatz des Heidenchriſten Lukas wäre.

die ſchon von Calvin als Zwiſchenbemerkung erkannten V. 18 f. aus der judenchriſtlichen Quelle B und nicht vom Red. (Weiß) herſtammen (Bem. den hebr. Gen. τ. ἀδικίας und die aram. Namen). Aber damit iſt nur geſagt, daß der Redaktor den Bericht vom Tode des Judas von einer andern Stelle der Quelle B, die doch wahrſcheinlich ins Evangelium hineinragt, hierher verpflanzt habe, nicht aber, daß die Erzählung V. 15—26 aus der Quelle B nicht ſtammen könne [1]). Wenn V. 18 f. ausgeſchieden ſind, ſo iſt der Gang der Erzählung klar, und es bedarf nur der von Spitta mit Recht vorgeſchlagenen Ausſonderung der Worte in V. 21 f. ἐν παντὶ χρόνῳ — ἀφ' ἡμῶν. Die Aufgabe der Apoſtel wird in judenchriſtlicher Weiſe als „Bezeugung der Auferſtehung Jeſu" bezeichnet. In der That kommt Juden gegenüber hierauf alles an, denn ihnen muß die Meinung benommen werden, daß Jeſus durch den Kreuzestod als von Gott verlaſſen daſteht. Für Judenchriſten lautet der Inhalt der Predigt kurz: „Jeſus von Nazaret iſt der Meſſias, weil er auferſtanden iſt."

Die Analyſe der Pfingſtgeſchichte muß im einzelnen bei Spitta ſelber nachgeleſen werden. Sie gehört wohl zu dem Kühnſten, was auf dieſem Gebiet geleiſtet worden iſt, und ich zweifle, ob ſie viele überzeugen wird. Für uns iſt hier nur die Frage wichtig, ob das erſte Auftreten der Gloſſolalie, welches deutlich in den V. 4. 12. 13 und in der Petrusrede V. 14—36 geſchildert iſt, aus der Quelle B herausgewieſen werden muß. Ich laſſe dahingeſtellt

1) Spitta beruft ſich darauf, daß die 120 Perſonen (V. 35ᵇ) nicht in dem Privathauſe (V. 13) ſich hätten verſammeln können, und daß darum Apg. 1, 15 ſich an Luk. 24, 53 anſchließen müſſe. Aber, wenn es überhaupt in der Apoſtelgeſchichte Zuſätze des Redaktors giebt, ſo iſt doch wohl V. 15ᵇ ein ſolcher, der ſich zwiſchen εἶπεν und die Rede V. 16 ff. ungeſchickt genug einſchiebt. Außerdem — man ſtelle ſich doch einmal dieſe ganz interne Verhandlung der Ergänzungswahl im Tempel vor! Wenn in V. 15ᵃ plötzlich ἀδελφοί auftreten, von denen in V. 14 nicht die Rede war, ſo beweiſt dies nichts. Wird doch durch das ganze Evangelium hindurch immer der weitere Kreis der μαθηταί von dem der ἀπόστολοι unterſchieden, auch in den Quellen. So kann es nicht wunder nehmen, wenn hier die ἀδελφοί als der weitere Kreis uneingeführt auftreten.

ſein, ob die Vorſtellung des Sprachenwunders ſchon aus B oder erſt vom Redaktor ſtammt [1]), jedenfalls iſt kein Anlaß, die Petrusrede und ihre Folgen einer anderen Quelle zuzuweiſen als die Himmelfahrtserzählung, den Abſchnitt V. 43—47 (mit Auswahl) u. a. Stücke der Quelle B. Die Rede zeigt Gedanken, die gerade innerhalb der judenchriſtlichen Anſchauungswelt erſt recht verſtändlich ſind: Jeſus iſt durch die Hand der *ἄνομοι* getötet — ſo ſpricht ein Jude zu Juden. Die Geiſtesausgießung iſt ein Vorzeichen des meſſianiſchen Weltendes und für die Israeliten die entſcheidende Mahnung, den Herren Jeſus, den Gott durch die Erhöhung zum Herren und Meſſias gemacht hat, als Erretter anzurufen. Von einer Übertragung der Verheißung auch auf Heiden iſt nicht die Rede, denn, wie Spitta mit Recht bemerkt, das *πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* kann nur auf die Diaſporajuden gehen, womit nicht ausgeſchloſſen iſt, daß der Redaktor dabei an Heiden gedacht hat (vgl. Eph. 2, 13. 17). Freilich iſt hier gleich der antijüdiſche Zug zu bemerken: *σώθητε ἀπὸ τ. γενεᾶς τ. σκολιᾶς ταύτης.* Es will den von Tübinger Frageſtellungen beeinflußten Kritikern nicht in den Kopf, daß es ein antijüdiſches Judenchriſtentum gegeben habe. Und doch iſt nichts natürlicher als dieſes. Denn, wie Jeſus ſelber in ſteigender Gewißheit die Verſtockung und Verwerfung des jüdiſchen Volkes im großen und ganzen erkannt hat, ſo iſt es nur zu begreiflich, daß die meſſiasgläubigen Juden, namentlich wenn ſie, wie uns Luk. 6, 20 ff. und der Jakobusbrief (Kap. 2) lehren, unter dem Drucke des ungläubigen Judentums ſeufzten, von einer ſtarken antijüdiſchen Stimmung beherrſcht waren. Freilich darin ſtehen ſie anders, als der heidenchriſtliche Redaktor Lukas, der z. B. Apg. 28, 26 ff. ſchrieb, daß ſie nicht eine Verſtockung und Verwerfung des ganzen Volkes in Bauſch und Bogen erwarten, ſondern an der Errettung eines Kernes des Auserwählten

1) Selbſt wenn die erſtere Annahme richtig wäre, ſo hat Spitta nicht wahrſcheinlich zu machen vermocht, wie ein Redaktor darauf kommen konnte, die zwei von Spitta rekonſtruierten Berichte A: die erſte Gloſſolalie bei den Jüngern, B: das Wunder der vielſprachigen Gottesſtimme vom Himmel, bei dem die Jünger gar nichts zu thun haben, zu kombinieren.

feſthalten: ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. Gott hat einen Teil zum Heil beſtimmt, es giebt eine Zahl von ἐκλεκτοί im jüdiſchen Volke. Darum kommt es darauf an, ſich von der Generation im großen und ganzen abzuſondern und ſo die meſſianiſche Errettung ſich zu ſichern. Auch die Vorſtellung vom Tode Chriſti iſt jüdiſch, wonach er nicht in den Hades preisgegeben iſt und ſein Fleiſch nicht die Verweſung erlebt hat. Der Tod bedeutet hier nicht Trennung von Seele und Leib, wie 20, 10 im „Wirbericht“, ſondern der Tod der gewohnlichen Menſchen iſt Verzehrung der σάρξ im Hades durch die Qual der Feuerflamme (Luk. 16, 23), bei Jeſus alſo iſt wie bei Lazarus und dem Schächer am Kreuz die Ausnahme eingetreten, die auch Paulus für ſich erſehnt (2 Kor. 5, 8), daß er direkt in den παράδεισος verſetzt wird und zwar — wie es in derb populärer Weiſe heißt — mit der σάρξ umkleidet. Auch das iſt jüdiſche Anſchauung, daß die δυνάμεις, durch welche Jeſus von Gott her dem Volke gegenüber beglaubigt iſt, von Gott ſelber durch ſeine Vermittelung gethan ſind (2, 22). Und im weiteren iſt es eine nur im Judentum verſtändliche feine Unterſcheidung, daß Jeſus erſt durch die Erhöhung zum Meſſias gemacht worden iſt (2, 36), ob er gleich bereits auf Erden die meſſianiſchen Anſprüche habe erheben können [1]).

Ein Hauptgrund für Spitta, die Petrusrede der Quelle A und nicht B zuzuweiſen, liegt in V. 43ᵃ, der nach Spitta ſich nur an das Sprachenwunder anſchließen könne und die Schilderung des Gemeindelebens V. 41. 42. 44 ſtörend unterbreche. Dieſe Beweisführung kann man nicht beſtreiten, wenn man den hier vorliegenden Text, ohne Einſchübe des Redaktors anzunehmen, lediglich aus den Quellen ableitet. Aber das ſcheint mir unmöglich zu ſein, wenn auch Spitta hier den Text mit einem für mich unbegreiflichen Vertrauen behandelt. Vor allem iſt das durchaus richtige Urteil von B. Weiß über V. 43ᵇ wieder herzuſtellen, welches Spitta ohne irgendwelche ernſthaften Gründe verwirft (§ 50, 2, Note 2):

1) Vgl. meine Schrift: Die Predigt Jeſu vom Reiche Gottes, S. 54 f. Und Meyers Kommentar zum Luk. 22, 66 ff. 8. Aufl.

„Hier thun die Apoſtel ſofort Wunder, obwohl im folgenden Stück der Quelle die Lahmenheilung offenbar als das erſte derartige erſcheint, vgl. 3, 11 f.; 4, 16. 21.“ Ich zweifle nicht, daß V. 43ᵇ dem Redaktor angehöre, ebenſo wie der mechaniſch überleitende V. 5, 12ᵃ. Ferner muß 2, 44 dem Redaktor zugewieſen werden, wie auch Spitta annimmt. Mithin folgt in der Quelle auf V. 43ᵃ: *ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος* unmittelbar V. 45, der dann ſelbſtverſtändlich nicht eine Sittenſchilderung enthält, ſondern einfach erzählt, was die durch die Rede des Petrus, beſonders durch die Aufforderung *σώθητε ἀπὸ τ. γενεᾶς τ. σκολιᾶς ταύτης* in eine heilſame Furcht Verſetzten daraufhin thaten. Sie gaben das entſcheidende Zeichen der Loslöſung von dieſer Welt, indem ſie ſich von ihren Gütern trennten (vgl. Luk. 12, 33 f.). Aber nun ſoll ja dieſe Schilderung eher hinter V. 41 erwartet werden. Das iſt auch richtig, wenn V. 42, ſo wie er heute lautet, aus der Quelle ſtammt. Aber hier machen die Worte *τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ* Schwierigkeiten. Schon daß man nicht weiß, wie man *τ. ἀποστόλων* konſtruieren ſoll, iſt bedenklich. Noch bedenklicher aber iſt, daß den Apoſteln hier, ebenſo wie in dem deshalb verdächtigen V. 6, 2 (ſ. o. S. 483) das Lehramt reſerviert wird, was gegen die urchriſtliche Sitte iſt. *τῇ κοινωνίᾳ* iſt an ſich und in der Konſtruktion unklar, unklar iſt auch das Verhältnis der beiden Begriffspaare zu einander. Scheidet man die Worte *τ. διδ. τ. ἀπ. κ. τ. κοινωνίᾳ* als Zuſatz des Redaktors aus, ſo iſt der Gedanke der Quelle klar. Von den ſoeben Getauften wird als Beweis ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde erzählt, daß ſie ſich zum Brotbrechen und Gebet hinzuhielten. Gewiß iſt das als etwas Dauerndes und Wiederholtes gemeint. Aber in dieſem Zuſammenhange wird doch dieſe allgemeine Schilderung dadurch hervorgerufen ſein, daß die Getauften im Anſchluß an ihre Taufe zum erſtenmal an einem gemeinſamen Mahle teilnehmen. Der Erzähler berichtet allerdings nicht von dieſem erſten Mahle, ſondern er erzählt es gleich allgemeiner als Sitte. Jedenfalls iſt nicht einzuſehen, daß hinter dieſer Schilderung V. 42 die Erzählung V. 43ᵃ. 45 ſtörend wirken ſoll. Denn auch V. 42 handelt es ſich doch zunächſt um das, was unmittelbar nach der Taufe

geſchah. Die Neugetauften nahmen fortan an der Mahlzeit teil. Erſt V. 46 f. ſteht eine allgemeine Schilderung des Gemeindelebens, welche in ſich unanſtößig iſt. Judenchriſtlich iſt ſie, weil der Tempelbeſuch als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt wird und *πρὸς ὅλον τὸν λαόν* ohne einen bei einem Heidenchriſten natürlichen Zuſatz (*τῶν Ἰουδαίων*) ſteht. Was die Kompoſition der Kap. 3. 4. 5 anlangt, ſo ſei hier gleich Spitta zugegeben, daß Kap. 3; 4, 1—33 [1]); 5, 12[b]—14 ein Zuſammenhang iſt, daß 4, 34 f. vom Redaktor, 4, 36 f.—5, 11. 15 f. aus B ſtammen.

Aber ich beſtreite, daß die Lahmenheilung und das Verhör (Kap. 3. 4) aus einer anderen Quelle ſtammen als B, ſpeziell als das Verhör 5, 17—42 — ein Abſchnitt, den Spitta als einen Parallelbericht aus B zu dem Bericht Kap. 3. 4 aus A auffaßt. Der einzige Grund für die Zuweiſung der beiden Verhöre an zwei Quellen iſt ihr angeblicher Parallelismus. Aber dieſer Parallelismus iſt, wie Weiß und Feine ganz ausreichend gezeigt haben, eben erſt das Werk des Redaktors, auf den 4, 2—6. 15 zurückzuführen ſind. In Kap. 4 handelt es ſich nur um eine Interpellation der Tempelpolizei, der gerade amtierenden Prieſter und des Tempelhauptmannes, wegen des Volkstumultes, den die Apoſtel durch die Lahmenheilung an heiliger Stätte verurſacht haben. Erſt der Redaktor hat dieſen Vorgang zu einer Verhaftung und feierlichen

---

1) Freilich muß man nicht nur V. 34 f., ſondern wohl auch V. 32 auf den Redaktor zurückführen. V. 33 iſt zweifellos die richtige Fortſetzung zu V. 31, ebenſo wie 5, 12[b]—14 die Fortſetzung zu 4, 33 ſind. Die letztere, außerordentlich treffende Bemerkung Spittas geſtatte ich mir noch durch folgendes zu ergänzen: Wer ſind die *λοιποί*, da ſie nicht mit dem *λαός* identiſch ſein können? Offenbar die übrigen Glieder der Chriſtengemeinde im Gegenſatz zu den Apoſteln. Die Apoſtel verkündigen mit großer Kraft die Auferſtehung Chriſti in der Halle Salomonis, wo man ſie ſich etwa zu einer Gruppe zuſammengeſtellt zu denken hat. Die übrigen Glieder der Gemeinde aber, eingeſchüchtert durch das Verbot der Sanhedriſten, wagen nicht, ſich zu der Gruppe zu geſellen (*κολλᾶσθαι* 8, 29: B), ſondern bleiben verſtreut unter der ſie umgebenden Volksmaſſe ſtehen. Ein höchſt lebendiges Bild! Freilich iſt durch dieſen Zug 4, 31[b] als nicht der Quelle, ſondern dem Redaktor (vgl. das bloße *τ. λογ. τ. θ.* mit 4, 33: *τ. μαρτύρ. τ. ἀν.*) zugewieſen, und es wird nötig, in 4, 29 *τ. δούλοις σου* auf die Apoſtel zu beziehen.

Synedriumsverhandlung gestaltet [1]). Die Erzählung verhält sich zu der in Kap. 5 wie Vorstufe zur Steigerung. Nach einer vergeblichen, vorläufigen Verwarnung folgt die Verhaftung. Wenn 5, 28 die Sanhedristen selber jene Verwarnung (4, 19) ausgesprochen haben wollen, so ist dies begreiflich, da ja die Priester und namentlich die 4, 1 in der Quelle erwähnten Sadducäer im Synedrium gesessen haben werden [2]). Die Lahmenheilung und Petrusrede selber aber zeigt durchaus den judenchristlichen, archaisti-

---

1) Dies ergiebt sich nicht nur daraus, daß der Geheilte nach V. 10b. 14, welche Spitta nur gewaltsam aus dem Quellentexte entfernt, bei der ganzen Verhandlung zugegen ist, sondern nach V. 21 scheint auch der λαός aus V. 1 noch dabei zu sein. Das Entscheidende ist aber, daß in V. 2—6 die Anschauung des Redaktors hindurchblickt. Bemerke die oberflächliche Art, mit welcher hier die Sekte der Sadducäer als Sekte (in der Quelle stand wohl τῶν Σαδδουκ. oder καί τινες τ. Σαδδ.) gegen die Apostel auftritt, weil jene in dem Lehrpunkt der Auferstehung (vgl. 24, 24! und S. 481 f.) ihnen anstößig sind. Bemerke ferner, wie die Verhaftung V. 3 der Darstellung 5, 18 wörtlich nachgebildet ist, und wie V. 5 in dem αὐτῶν deutlich der unjüdische Standpunkt des Red. durchblickt. Dann die runde Zahl 5000 (1, 15b; 2, 41), das bloße τὸν λόγον, das dogmatische πιστεῦσαι (2, 44; 4, 32; 5, 14?). Vor allem aber ist die Art der Frage 4, 7 nur zu verstehen, wenn sie eine prompte Interpellation an Ort und Stelle darstellt. Holtzmann sagt mit Recht (S. 339): „In welchem Namen die Heilung geschehen war 3, 6, hätten die Synedristen über Nacht wohl erfahren können."

2) Spitta streicht zwar 5, 28—33 als Zusatz des Red. aus der Quelle, wozu ich aber keinen Grund einsehe. Die Behauptung, V. 30 ff. seien aus Reminiscenzen an die christologischen Teile der drei Petrusreden zusammengesetzt, ist genau so willkürlich und unbillig, wie nur die stärksten Verunglimpfungen der Apostelgeschichte durch Overbeck u. a. Wenn überhaupt etwas, so atmen gerade diese Verse den Geist von B. Ich sehe ab von dem Hebraismus παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν (s. Luk. 22, 15: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα) sowie von τὴν Ἱερουσ., von dem hebräischen Bild ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τ. αἷμα τ. ἀνθρώπου τούτου und dem ῥημάτων, was nur Wiedergabe eines דְּבָרִים = Sachen sein kann. Entscheidend ist aber der Gedanke in V. 31: Gott hat Jesum erhöht, um dem Volke Israel Buße und Sündenvergebung zu geben. Hier wird die Absicht Gottes lediglich auf Israel eingeschränkt. Das Volk, das Jesum getötet hat, soll umkehren, darum die Erhöhung Jesu. Einen weiteren Gesichtskreis hat der Schreiber jener Zeilen nicht, als die Gewinnung der Juden. Folglich ist es nicht der Heidenchrist Lukas, sondern der judenchristliche Verfasser von B.

ſchen, konkret-realiſtiſchen Charakter der Quelle B. Der Tempel als Stätte (3, 1) des Gebetes (das Opfern tritt ganz zurück) iſt auch der judenchriſtlichen Quelle im Lukasevangelium (LQ) geläufig (2, 37; 18, 10). Die Heilung ſelber geſchieht nach 3, 6. 16; 4, 10. 30 vgl. 12 durch den Namen Jeſu. Was dies bedeutet, iſt erſt klar zu erkennen, wenn wir den 16. Vers etwas näher unterſucht haben, in welchem keiner der neueren Kritiker Anlaß zu Eingriffen gefunden hat. So wie er lautet, iſt er ein ſtiliſtiſches Unding, ſowohl wegen der Umſtändlichkeit *ἐπὶ τ. πίστει τ. ὀνόματος αὐτοῦ τοῦτον . . ἐστερέωσεν τ. ὄνομα αὐτοῦ*, als auch wegen der unklaren doppelten Verwendung von *πίστις*, die einerſeits (*ἐπὶ τ. πίστει*) auffeiten des Kranken, anderſeits (*ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ*) auffeiten der Apoſtel zu ſuchen iſt. Es iſt leicht zu erkennen, daß die Worte *ἐπὶ τῇ πίστει τ. ὀνόματος αὐτοῦ* ein Zuſatz des Redaktors ſind, deſſen Motiv durchſichtig iſt. Denn der nackte Satz der Quelle, daß der Name Jeſu den Kranken gefeſtigt, geſund gemacht habe, bedurfte für den Redaktor einer Erläuterung: Doch nicht der Name, ſondern vielmehr der alleinſeligmachende „Glaube“ an den Namen bewirkt ja nach ſpäterer Auffaſſung die Heilung. Aber die Quelle denkt eben nicht ſo, ſo fremdartig dies uns erſcheinen mag. So wie im Evangelium (9, 49 f.) der fremde Exorciſt den Namen Jeſu, ohne ein Jünger zu ſein, mit Erfolg beim Dämonenaustreiben anwendet, wie alſo die Dämonen dieſen Namen fürchten, ſo hat der Name des „Heiligen Gottes“, der die Geiſter ſchreckt, auch den Dämon vertrieben, der jenen Lahmgeborenen in ſeiner Gewalt hat. Denn nach jüdiſcher Auffaſſung, wie ſie gerade in der judenchriſtlichen Quelle des Evangeliums (13, 11. 18) vorliegt, rühren alle Krankheiten von Dämonen her (Matth. 8, 16; 10, 1; 17, 15. 18). Alſo, indem die Apoſtel den gefürchteten Namen Jeſu ausſprechen, entweicht der Dämon. Freilich genügt dies allein nicht. Die rechte Kraft erhält ihr Wort doch erſt, wie es V. 16^{b} ſchildert, durch die *πίστις*, welche der erhöhte Herr in dem Apoſtel wirkt. Das bergeverſetzende Vertrauen des Apoſtels giebt ſeinem Worte jene Kraft. So iſt es alſo ganz ernſthaft gemeint, daß der Kranke „durch den Namen Jeſu“ geheilt iſt. Daneben freilich

ist auch die kräftige Berührung (πιάσας) der rechten Hand mit wirksam, freilich nicht so, daß von Petrus eine natürliche körperliche (3, 12) Kraft ausströmt, sondern so, daß der Geist Gottes, der in Petrus wohnt, die Heilung zuwege bringt. Diese Anschauung wird deutlicher aus Kap. 5, 1—11. 15 f. Wir ziehen diese Erzählung gleich hier heran, um schon vorläufig ihre Verwandtschaft mit der Lahmenheilung zu zeigen. Das Strafgericht über Ananias und Sapphira tritt ein durch eine unmittelbare Reaktion des beleidigten heiligen Geistes (5, 3. 9), welche ebenso wie Paulus 1 Kor. 5, 4 f. es sich denkt, physische Wirkungen haben kann. Wir verstehen, wenn die Quelle 5, 11 erzählte, daß das Unheimliche dieser gewitterhaften Erscheinung in der Gemeinde und im Volke Furcht hervorruft. Hieran schließt sich in der Quelle (da V. 12ª vom Red. stammt, V. 12ᵇ—14 hinter 4, 33 gehört. Siehe u. S. 496) direkt die Schilderung in V. 15 f. Jene Furcht ist nicht so zu verstehen, daß die Menschen à tout prix von dem heiligen Geist Unheil befürchten: sie erzittern nur vor der übernatürlichen, göttlichen Macht. Und darum bringt jener Eindruck sie nicht etwa dazu, sich zurückzuziehen, sondern im Gegenteil: mit Furcht und Zittern suchen sie von jener göttlichen Kraft, wenn auch nur von ferne und wie in einem Raube Heilungen für ihre Kranken zu erhaschen. So groß ist der Glaube und ihre ehrfürchtige Scheu vor dem Göttlichen in Petrus, daß sie sogar von dem Schatten des Vorübergehenden Wunderwirkungen erhoffen — und mit Erfolg. Das ist genau dieselbe Anschauung wie in 3, 6.

Die Anschauungen der Petrusrede aber und der Rede und des Gebets in Kap. 4 sind wieder ganz judenchristlich. Gegen Feine und Spitta muß ich mit B. Weiß urteilen, daß in 3, 13 das ἐδόξασεν sich nicht auf die thatsächliche Verherrlichung Christi in der Lahmenheilung beziehen kann, sondern auf die Verleihung der göttlichen δόξα bei der Auferweckung und Erhöhung. Es ist dies derselbe Gedanke, der 2, 36 etwas anders formuliert war. Aber eine höchst bemerkenswerte Erläuterung erhält er durch den Ausdruck in 3, 20: ὅπως . . . ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν. Mit keinem Worte ist angedeutet, daß der Messias wiederkommen soll. Jesus kommt zum zweiten-

mal, aber nun als Meſſias, der er inzwiſchen durch die Erhöhung geworden iſt. Als er zum erſtenmal auf Erden war, erſchien er (3, 22. 26; 4, 30; 10, 38. Luk. 7, 16. 39; 13, 33; 24, 19) als Prophet, als der „Knecht Gottes“ [1]) (3, 13. 26; 4, 27. 30. Luk. 1, 54. 69). Jetzt erſt iſt er *κύριος καὶ Χριστός* (Apg. 2, 36). Warum mußte denn dieſe Trennung Jeſu von ſeinem Volke ſtattfinden, warum konnte er nicht ſchon auf Erden, wie Joh. 3, 14 in Ausſicht zu nehmen ſcheint, „erhöht“ werden? Auf dieſe Frage, die wieder nur vom Standpunkt des Judentums aus zu verſtehen iſt, antwortet 3, 21: So lange muß Jeſus im Himmel weilen, bis die *χρόνοι ἀποκαταστάσεως* eingetreten ſind und d. h. (wie wir aus V. 19 f. ſehen) bis das Volk Israel Buße gethan hat und umgekehrt iſt. Eher können die Zeiten der Erquickung nicht kommen vom Angeſichte (מִפְּנֵי) des Herren. Man ſieht auch hier wieder: Der terminus ante quem non der Reichserrichtung iſt die Bekehrung des Volkes Israel (ſ. z. 5, 28 ff. oben S. 492 Anm.). Über dieſen Horizont geht der Blick des Verfaſſers dieſer Aufzeichnungen nicht hinaus. Vgl. im Unterſchied davon Mark. 13, 10! Eigen und wiederum jüdiſch iſt auch der Geſichtspunkt, unter dem die Ermordung Jeſu betrachtet wird. Den von Moſes geweisſagten Propheten (3, 22), den ihnen Gott erweckt hatte [2]), damit er das Volk von ſeinen Sünden abwende, haben ſie getötet. Aber dieſe Sünde wird, wie groß ſie auch ſei, nicht als Frechheitsſünde, für die es keine Vergebung giebt, gewertet — auch Jeſus ſagt ja Mark. 12, 32, daß eine Läſterung der Perſon des Menſchenſohnes vergeben werden könne —, ſondern ſie iſt begangen (3, 17) *κατὰ ἄγνοιαν*, als eine Verfehlungsſünde, für welche es Vergebung giebt. Soll man wirklich glauben, daß ein Heidenchriſt, der an die völlige Verwerfung des Volkes Israel glaubte, ſo über den Mord Jeſu von ſich aus geurteilt hätte? Nein — dieſe Worte ſind diktiert von dem feſten

1) Beyſchlag, Neuteſt. Theol. I, 303 f.: „Und allerdings, unter keinem anderen altt. Bilde hätten die Urapoſtel ihrem Volke Jeſum wirkſamer als den Meſſias verkündigen können; eine ganze Apologetik lag in dieſem Begriff.“

2) Das *πρῶτον* iſt natürlich eine Gloſſe des Red., die nach Röm. 1, 18 u. a. paulin. Stellen ſchmeckt.

Glauben eines Judenchriſten, daß, wenn auch nicht das ganze Volk, ſo doch der Teil, den Gott erwählt hat, Vergebung und Heil empfangen könne. Den furchtbaren Gegenſatz dazu bildete nun freilich das jetzt mit einem neuen Ernſte erklingende Wort: Wer (auch jetzt noch!) dieſen Propheten nicht hören wird, des Seele ſoll ausgerottet werden aus dem Volke (3, 23). Aber wir lernen auch ein Motiv dieſer Anſchauung kennen: Die Juden haben ja nicht rein freiwillig gehandelt, ſondern was ſie thaten, das war nur die unwiſſentliche Ausführung eines lange gehegten und in den Propheten niedergelegten Gottesplanes (2, 23; 3, 18; 4, 28). Noch fehlt es an einer ſoteriologiſchen Ausdeutung dieſes Planes, aber die Thatſache, daß das alles nicht zufällig, ſondern von langer Hand vorbereitet iſt, genügt dem determiniſtiſch geſtimmten jüdiſchen Chriſtentum, welches hier redet. Bemerke auch die noch ganz jüdiſche Anrede Gottes im Gebete (4, 24). In der That iſt nicht zu verſtehen, was dieſe Erzählung mit der helleniſtiſchen Quelle A zu thun haben ſoll.

Durchſchlagend für Spitta, trotzdem dies Stück A zuzuweiſen, ſcheint der Umſtand geweſen zu ſein, daß die Erzählungsfragmente 4, 33 und 5, 12b—14 durch die Geſchichte von Ananias und Sapphira getrennt werden. Dieſer äußere Umſtand kann aber nicht entſcheiden, wenn die innere Lage ſo klar iſt. Übrigens iſt es doch gerade hier nicht ganz ſchwer, zu ſagen, wie die V. 12b—14 an ihren heutigen Platz geraten ſind. Der Redaktor hatte wohl den Eindruck, daß der 13. Vers hinter dem Gebet um Mut und Standhaftigkeit keinen glücklichen Platz einnehme und verpflanzte V. 12b bis 14 deswegen hinter die Ananias-Geſchichte, wo eine ſolche Schilderung paſſend erſchien.

Die Erzählung von Ananias und Sapphira und die von Joſeph Barnabas beweiſen, wie ſchon oft gezeigt iſt, gegen die Vorſtellung der Apoſtelgeſchichte von der Gütergemeinſchaft. In der Quelle wenigſtens, wo dieſe Erzählungen geſtanden haben, kann die Schilderung eines durchgeführten Kommunismus oder Kollektivismus nicht geſtanden haben. Daß 2, 44 ein Einſchub des Redaktors iſt, giebt auch Spitta zu, er will aber 2, 45 als einen Beſtandteil der Quelle A anſehen, der ſich an V. 42 anſchließe; dies geht freilich nur, indem er annimmt, daß in dieſer Quelle nicht *πάντες οἱ*

πιστεύσαντες, sondern die Apostel Subjekt gewesen seien, die ja auch 3, 6 ohne Geld erscheinen (vgl. Luk. 12, 33). An sich wäre ja nicht unmöglich, daß gerade von den Aposteln diese Selbstentäußerung hier erzählt wäre. Nur fragt man sich: warum sollen die Apostel das gerade jetzt gethan haben? Haben sie nicht vielmehr jenen entscheidenden Schritt schon gethan, als sie sich Jesus anschlossen? Aber die Operation Spittas ist ganz unnötig, da man V. 45 ganz gut an V. 42a anschließen kann (s. o. S. 490 f). Diese That der Entäußerung wird dann von denen erzählt, die in heiligem Schreck und Eifer unter dem Eindruck der Rede des Petrus handelten. Freilich ist es dann weder möglich, noch nötig, V. 42a und V. 45 aus zwei verschiedenen Quellen abzuleiten, sondern wir können ruhig bei der einen Quelle B bleiben, die wir bisher kennen. Wenn wir nun fragen, warum denn neben dieser Schilderung noch die That des Barnabas und des Ananias so hervorgehoben werde, so ist darauf zu antworten: jene zeichneten sich eben dadurch aus, daß sie Äcker, Grundbesitz verkauften. Sie waren eben reiche Leute. Das wird die Menge derer, von denen V. 45 erzählt, nicht gewesen sein, auch wenn τὰ κτήματα schon in der Quelle gestanden hätte. Der Quelle ist wenigstens der Fall des Joseph Barnabas als ein besonders glänzender erschienen. Spitta streicht mit Recht 4, 34 f. als redaktionellen Zusatz, will aber 4, 32 als Bestandteil von A halten. Aber die auf die Gütergemeinschaft bezüglichen Worte müssen jedenfalls dann auch fallen, denn der Unterschied, den Spitta im Sinne zwischen 4, 32 und 34 f. macht, ist zu fein. Damit ist nicht gesagt, daß nicht die Einmütigkeit der Gemeinde auch schon in der Quelle gestanden haben kann. Aber wie gesagt, es ist kein Grund vorhanden, bei 4, 32 f. an A, bei 4, 36 f. an B zu denken.

Die Vorstellung der Quelle ist also die, daß eine von den Aposteln verwaltete große Armenkasse bestand, welche durch reiche Spenden der Gemeindeglieder unterhalten wurde. Wenn bei Barnabas sein Charakter als Levit erwähnt wird, so ist das wichtig, weil auch 6, 7 dieselbe Quelle den Beitritt von Priestern mit Wohlgefallen berichtet. In der Ananiaserzählung ist noch als religiös wichtig zu bemerken, in wie hohem Maße die Apostel, die

Träger des heiligen Geiſtes als Stellvertreter oder beſſer als Träger Gottes erſcheinen: man lügt in ihnen Gott ſelber an. Dieſe Vorſtellung wird auch 5, 39 dem Gamaliel in den Mund gelegt: *μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε* und entſpricht der anderen Vorſtellung, daß in den Geiſteswirkungen, Wundern u. ſ. w. Gott ſelbſt wirke, ſ. 2, 22; 10, 36. 38; Luk. 7, 16 [1]). Aus B leite ich mit Spitta die Stephanuserzählung 6, 7. 8. 12 (*καὶ οἱ πρεσβύτεροι κ. οἱ γραμματεῖς ἐπιστάντες* u. ſ. w.), V. 15, dann aber auch 7, 54 und 55 f. ab. Ferner dann auch die Stephanusrede (Kap. 7). Ich bekenne, daß Spitta mich nicht nur von der Einheitlichkeit [2]) der Rede überzeugt hat, ſondern daß mir auch ſeine Beſtimmung des Grundgedankens äußerſt treffend erſcheint (S. 106 ff.). Ich werde hernach den Gedankengang, wie ich ihn mir nach Spittas Anleitung denke, reproduzieren und werde zugleich zeigen, daß derſelbe in jeder Weiſe dem Gedankenkreiſe der bisher verfolgten judenchriſtlichen Quelle nahe ſteht und daß kein Grund vorhanden iſt, ſie der helleniſtiſchen Quelle A zuzuweiſen. Vorher aber Folgendes: Schon rein äußerlich iſt dem Verfaſſer der Quelle A wohl kaum die Geſchmackloſigkeit zuzutrauen, den Stephanus im Volkstumult eine ſo lange Rede halten zu laſſen. Es liegt doch ein Akt der Lynchjuſtiz vor, der ſo ſchnell ſich abgeſpielt haben muß, daß weder die römiſche Behörde, wie im 21. Kapitel, noch das Synedrium einſchreiten konnte. Der Platz, an welchem die Rede ſteht, ſpricht durchaus dafür, daß ſie als im Synedrium gehalten gedacht iſt,

1) Über 5, 28—33 ſ. oben S. 492 Anm. Spitta will nicht nur Anklage- und Verteidigungsrede ſtreichen, ſondern überhaupt die ganze Verhaftung (V. 24. 26 f. 34). Die Rede des Gamaliel ſoll vorausſetzen, daß die Apoſtel ſich noch nicht in den Händen der Synedriſten befinden: er rate eben ab von einer Gefangennahme (V. 35). Ich habe im Gegenteil den Eindruck, daß das *ἀπόστητε ἀπὸ τ. ἀνθρώπων τούτων κ. ἄφετε αὐτούς* erkennen laſſe, daß man ſie bereits hat. „Daß endlich V. 40—42 den R zufällt, verſteht ſich von ſelbſt", ſagt Spitta. Auch hierzu ſehe ich keinen Grund, wenn auch die Verſe Anklänge an 4, 18. 21; 2, 46; 5, 21 enthalten. Aber ich wollte nicht über Details der Quellenſcheidung reden, ſondern über das Judenchriſtentum der Quelle B.

2) Im Gegenſatz zu meiner früheren Meinung, Der Barnabasbrief. 1888, S. 101 ff.

denn es iſt wieder kein Grund vorhanden, den 54. Vers der Quelle B ab- und der Quelle A zuzuſchreiben [1]). Am allerwenigſten aber kann der Gedanke beweiſen, daß die Rede keine Antwort auf die Frage des Hohenprieſters ſei, keine Verteidigungsrede. Selbſtverſtändlich iſt ſie mehr poſitive Darlegung und ſchließlich Angriff, als eine runde Ablehnung des Vorwurfs. Aber kann und will denn Stephanus überhaupt jene Anklage in Abrede ſtellen? Muß er nicht vielmehr das Weſentliche zugeben? Und wenn wir nun ſchließlich fragen, auf welche der zwei Anklagen, auf 6, 11 oder auf 6, 13 ff., die Rede antwortet, ſo iſt doch klar, daß ſie nur zu der letzteren, alſo zu dem Berichte von B paßt. Wo findet ſich in der Rede die geringſte Bezugnahme auf eine etwaige Läſterung Moſis oder Gottes? Wenn Spitta ſagt: „Die feierliche Bezeichnung Gottes, mit welcher die Rede anhebt, *ὁ θεὸς τ. δόξης*, proteſtiert indirekt gegen den Vorwurf, den man ihm gemacht, er läſtere Gott“, — ſo iſt dies ein zum mindeſten ſehr indirekter Proteſt. Man muß die einfachen Worte keineswegs in ſolchem Sinne verſtehen. Und eine etwaige Moſesläſterung wird gar nicht beſprochen. Dagegen die Anklage, daß Stephanus gegen den heiligen Ort und das Geſetz, 6, 13 rede, kann man noch aus unſerer Rede verſtehen. Daß er die Sitten ändere und für die Aufhebung des Tempels ſei, konnte man recht gut aus den Anſchauungen, die Stephanus ausſpricht, entnehmen. Wenn man das lieſt, was Spitta auf S. 109 geſchrieben hat, fragt man ſich immer wieder: wie konnte er bei dieſer treffenden Charakteriſtik der Rede dazu kommen, ſie aus der Quelle B auszuweiſen?

Richtig iſt zunächſt unzweifelhaft, daß der Abſchnitt über Moſes 7, 20—43 der eigentliche Herzpunkt der Rede iſt, wozu ſich V. 3—19 als Vorbereitung verhält. So lautet ſchon die Verheißung an

1) Wer, wie ich, 5, 33 aus B ableitet, wird in der Übereinſtimmung einen Grund mehr ſehen, den Vers 7, 54 auch aus B abzuleiten. Wenn 7, 54 und die Rede nicht zu B gehörte, ſo wäre der Bericht von B noch unvollſtändiger, als er ſchon ſo iſt, während der Bericht von A, in welchem ſich an 6, 12ª gleich 7, 57 f. anſchloß, in ſich ganz klar iſt. Sie ſchreien auf über die unerhörte Anklage der *ἄνδρες* 6, 11 und halten ſich die Ohren zu, um etwaigem Widerſpruch des Stephanus ſich zu entziehen.

Abraham (V. 6 f.) nicht, wie sonst, auf die messianische Zeit, sondern auf die Moses-Zeit. Nicht Abraham ist eigentlich der spezifische Held des jüdischen Volkes, sondern Moses: Alles, was Abraham und die Patriarchen erfahren haben, diente nur dazu, die λύτρωσις (Luk. 1, 68; 2, 38; 21, 28; 24, 21 LQ) durch Moses herbeizuführen. Die Zeit des Moses ist ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας (V. 17). Mit denselben Worten, die von den Emmausjüngern auf Jesus angewandt werden [1]), wird seine Ausrüstung geschildert und schon damit für uns der Grundgedanke der Rede angedeutet, daß Moses der Antitypus Jesu sei. Wie in Jesus Gott sein Volk heimgesucht hat (Luk. 7, 16 LQ), so faßt Moses den Plan, ἐπισκέψασθαι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ. Aber wie er einem von ihnen Recht schaffen (Luk. 18, 3. 5. 7 f. 21. 22 LQ) will wider den Ägypter, macht er schon die trübe und ebenfalls vorbildliche Erfahrung, daß das Volk Israel nicht einsieht, wie Gott durch seine Hand ihnen Errettung (Luk. 1, 69. 71. 77 LQ) schafft, ebenso wie zu Jesu Zeit Jerusalem nicht erkannte τὰ πρὸς εἰρήνην αὐτῆς (Luk. 19, 42 LQ). So wie Moses für jene Zeit zum ἄρχων καὶ λυτρωτής bestimmt war, so Jesus für diese. Und was Jesus erfahren hat, die Verleugnung (3, 13), die Gehorsamsverweigerung, die Verstoßung, das hat schon Moses alles erfahren von eben diesem Volke, das sich dem Tempelschänder und Gesetzesbrecher Jesus gegenüber auf Moses beruft. Aber am schlagendsten wird die Analogie in zwei Punkten, in denen dann auch der darlegende Teil der Rede gipfelt. Moses hat ihnen von Gott λόγια ζῶντα gebracht (V. 38), und sie haben sie nicht gehalten (V. 53). Was damit gemeint ist, muß aus V. 41 geschlossen werden: Moses hat sie einen bildlosen Kult von Gott gelehrt — sie aber haben sich das goldene Kalb gemacht und dem Bilde geopfert. Darin haben sie (V. 51) dem heiligen Geiste widerstrebt. Wo ist hierzu das Gegenbild bei Jesus? Aus 6, 10 kann man nichts entnehmen, wohl aber aus 6, 14: Jesus wollte die Sitten des Moses ändern, also er ist, wie es scheint, noch einen Schritt weiter in der Vergeistigung des Kultus

1) Luk. 24, 19: ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ. LQ.

gegangen. Worauf bezieht ſich das? Es kann hier wohl nur die Stellung Jeſu zum Opferkult gemeint ſein. Welches nach Anſchauung der Quelle B dieſe Stellung war, läßt ſich direkt nicht entnehmen, aber wenn in den folgenden V. 44—50 die Abſchaffung der „an keinen Ort gebannten und das himmliſche Urbild abſpiegelnden Stiftshütte“ und der Tempelbau als eine Einſchränkung der Majeſtät Gottes getadelt ſind, ſo kann man nur vermuten, daß die Quelle Jeſus eine Abneigung gegen den Tempel- und Opferkult überhaupt zutraut. In dieſer Hinſicht iſt nicht nur Mark. 7, 6. 10 ff. heranzuziehen, ſondern vor allem iſt auf die Erſcheinung zu achten, daß in LQ Luk. 12, 57 f. an Stelle des Ganges zum Opferaltar (Matth. 5, 25 f.) der Gang zum Richter eingeſetzt iſt. Überhaupt erſcheint ſowohl in der Quelle B, wie in LQ der Tempel nie als Stätte, wo die judenchriſtliche Gemeinde opferte, ſondern immer nur als Stätte des Gebets bezw. der Lehre (2, 46; 3, 1; 22, 17; [anders 21, 26 ff.] Luk. 1, 9 f.; 2, 37. 46; 17, 10; 24, 53). Hierzu iſt zu vergleichen die abſchätzige Vorſtellung von Prieſtern und Leviten in Luk. 10, 30 ff. Wir werden unſere Quelle mit dieſer ihrer Auffaſſung von Jeſus und Stephanus einer Richtung im Judentum zuweiſen, die dem Tempel als Tempel, ſpeziell dem Opferkult unſympathiſch gegenüberſtand und auch im meſſianiſchen Reich keinen Tempel kannte [1]). Wie weit dieſe Vorſtellung von Jeſus und Stephanus richtig iſt, kann hier dahingeſtellt bleiben. Jedenfalls iſt die hier vorliegende Stimmung durchaus paläſtinenſiſch-jüdiſch und ohne Vermittlung des Hellenismus zu begreifen.

Alſo um dieſer Anſchauungen willen braucht man die Rede nicht der Quelle A zuzuweiſen. Ebenſo wenig iſt die große Generalanklage gegen Israel V. 51 ff. ein Beweis für helleniſtiſche Abkunft des Stückes. Dieſer Antijudaismus iſt ſo gewiß in Paläſtina gewachſen, ſo gewiß Jeſus ſelbſt ein Paläſtinenſer war. Bemerkenswert iſt die auch hier vorliegende Einrechnung Jeſu in die Propheten (V. 52) und namentlich die ſpezielle Vergleichung mit dem Propheten Moſes

1) Siehe hierzu Lucius, Eſſenismus, Kap. 5. Spitta, Offb. Joh., S. 460.

(Deut. 17, 15), die wir schon 3, 22 in B gefunden haben. Schon hier ist auch zu notieren die Auffassung, daß das Gesetz von dem jüdischen Volke im ganzen nicht gehalten sei — eine Meinung, die wir weder hier, noch 15, 10 für einen Paulinismus halten können, da sie vielmehr auf der Höhe von Matth. 5, 20 steht. Wenn wir schließlich noch daran erinnern, was Spitta mit vollem Recht geltend gemacht hat, daß hier in B Stephanus als erster Nachfolger Jesu erscheint, während er in A als Vorläufer des Paulus auftritt, so haben wir die für unseren Zweck wichtigsten Dinge erschöpft.

Mit Spitta halte auch ich für sehr wahrscheinlich, daß in B auf 8, 3 nicht sofort die Philippusgeschichten, sondern wohl erst die Bekehrung des Paulus 9, 1—30 folgte. Die Bedeutung der Erzählung in der Quelle und für ihren Standpunkt ist 9, 15 ausgesprochen. Hier wird wohl das nachhinkende *υἱῶν τε Ἰσραήλ* ein Zusatz des Redaktors sein, da es sonst wohl, dem Charakter der Quelle entsprechend, vor *ἐθνῶν τε κ. βασιλέων* stehen würde. Wenn Paulus das auserwählte Gefäß ist, den Namen Jesu zu den Heiden zu tragen, so liegt darin nicht nur die Anerkennung, daß auch die Heiden von Jesus etwas erfahren sollen — was auf judenchristlichem Boden (vgl. Luk. 13, 29) gern zugestanden werden konnte — sondern mehr: Es wird ein eigenes Organ für diese Thätigkeit erwählt neben den 12 Aposteln. Damit ist gegeben, daß die Heidenmission nicht als Beruf der Zwölfe angesehen wird. Es ist dies eine feine Nuance. Der Erzähler kann selbstverständlich die göttliche Berechtigung der Heidenmission nicht in Abrede stellen. Die Thatsachen haben für Paulus und sein Werk gesprochen. Aber so weit geht er keineswegs, nun die Heidenmission als Aufgabe und Pflicht etwa aller Christen oder wenigstens der Apostel anzusehen. Denn denen liegt zunächst die viel wichtigere Pflicht der Bekehrung des Volkes Israel ob, wie wir das aus 2, 38 f.; 3, 19 ff.; 5, 31 f. geschlossen haben.

Gleichwohl bringt nun dieselbe Quelle die Philippus- und Petrusgeschichten, speziell die Corneliuserzählung. Die Bekehrung der Samariter und des äthiopischen Proselyten ist ja weniger auffällig, da diese Erweiterung der Missionsaufgabe (vgl. 1, 8) doch

noch in den Rahmen der Judenmission eingefügt werden kann [1]). Aber die Corneliusgeschichte geht doch über die reguläre Aufgabe der Zwölfe hinaus. Jedoch auch sie hat nicht etwa den Zweck, den Petrus zum Heidenmissionar zu berufen — das ist und bleibt Paulus —, sondern der Fall bleibt im Leben des Petrus Ausnahme. Das Erlebnis soll nur dazu dienen, dem Petrus, als dem damaligen Haupte der Zwölfe, die Überzeugung beizubringen, daß Heiden, welche Gott gereinigt hat, nicht mehr unrein seien. Es wird nicht in Abrede gestellt, daß Heiden an sich unrein sind, aber es ist der Fall möglich, daß die Unreinheit eines Heiden und damit seine Ausgeschlossenheit von Gott aufgehoben werden kann, wenn er Gott fürchtet und Gerechtigkeit thut. Dann zeigt Gott selber, daß ihm ein solcher genehm ist (10, 35), indem er durch den heiligen Geist ihn in die Sphäre des Göttlichen erhebt. Hierin liegt weder der paulinische Gedanke, daß die Beschneidung nichts sei, noch eine unbedingte Anerkennung der Berufung der Heiden zum Heil, sondern nur die prinzipielle Möglichkeit, daß der nicht wegzuleugnende Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben werden könne. Sehr bemerkenswert ist, daß überhaupt eine ausführliche prinzipielle Behandlung dieser Frage für nötig erachtet wird — darin liegt das Judenchristliche. Ein Hellenist oder ein Heidenchrist wird in diesem Punkte von vornherein viel universalistischer sein und einer so ausführlichen Begründung der Zulassung der Heiden nicht bedürfen. Interessant ist auch, daß die Frage nicht unter dem soteriologischen Gesichtspunkt: ob auch Heiden zum Heil kommen können, behandelt wird, sondern lediglich unter dem Gesichtspunkt einer event. Verunreinigung der jüdischen Christen (10, 15. 28; 11, 3. 8f. 12). 11, 18 klingt an 5, 21 an und ist gewiß gemeint als eine bewußte Erweiterung jener im allgemeinen geltenden judenchristlichen Anschauungen. An weiteren Zügen des Judenchristentums bemerke noch, daß Cornelius durch seine Wohlthaten gegen „das Volk“ (es ist

1) Bemerkenswert ist der Inhalt der Philippuspredigt: *εὐαγγελιζομένῳ περὶ τ. βασιλείας τ. θεοῦ καὶ τ. ὀνόματος I. Χρ.* (8, 12 vgl. V. 5) und die Anknüpfung an Jes. 53 (8, 32), verglichen mit der in B häufigen Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes“ (3, 13. 26; 4, 27. 30. Luk. 1, 54. 69 LQ.).

dem Verfaſſer der Quelle ſelbſtverſtändlich, daß jeder das jüdiſche Volk verſteht, und darum ſchreibt er nicht τ. Ἰουδαίων), dann durch „Gebete und Almoſen“ Gott wohlgefällig geworden iſt (10, 2). Ebenſo wird in V. 12 nicht beſonders erwähnt, daß unter den πάντα τὰ τετράποδα u. ſ. w. auch unreine waren: das verſteht ſich eben auf jüdiſchem Standpunkte von ſelbſt. Im Zuſammenhange der Quelle B iſt aber durch dieſe Erzählung die religiöſe Berechtigung der Heidenmiſſion auch auſſeite der Urapoſtel als anerkannt hingeſtellt. Immerhin iſt ſie nicht ſelbſtverſtändlich, ſondern mußte umfänglich begründet werden.

Ehe wir nun zu Kap. 15 und der Frage nach dem Apoſtelkonzil kommen, ſei hier nur noch darauf aufmerkſam gemacht, daß die Quelle nach 12, 17 in Jakobus den Nachfolger des Petrus ſieht [1]). Wir werden auch 21, 18 Jakobus an der Spitze der Gemeinde finden. Ferner muß feſtgeſtellt werden, daß die Quelle, welche die Bekehrung des Paulus enthielt, auch von ſeiner Heidenmiſſion etwas erzählt haben muß (vgl. auch 21, 17 ff.) Ob und wie weit in Kap. 13 f. etwas von B ſteckt (Spitta: 13, 6—12. [42.] 44—47. 48. 49. 52; 14, 3. 8—20), ſei dahin geſtellt.

Wir gehen jetzt zu dem eigentlichen Thema unſeres Aufſatzes über: Haben wir in der Apoſtelgeſchichte eine zur Quelle B gehörige judenchriſtliche Darſtellung der Verhandlungen Gal. 2 und wie iſt das gegenwärtige Verhältnis? Vor allem iſt nötig, Gal. 2, 1—10 noch einmal zu erörtern.

II.

Für alle Geſchichtskonſtruktionen, die ſich auf Gal. 2 aufbauen, iſt ein ſehr ungünſtiger Umſtand, daß die Darſtellung *für uns* ſowohl textkritiſch, als auch exegetiſch nicht über allen Zweifel erhaben und deutlich iſt. Von der exegetiſchen Schwierigkeit, von der abrupten Kürze, von den Anakoluthen abgeſehen — in dem ent-

1) Inbezug auf Kap. 12 muß behauptet werden, daß es in B *hinter* Kap. 15, 5—33 geſtanden haben muß, weil Petrus Kap. 15 noch anweſend iſt. Anders freilich Spitta. Auf eine ſpätere Zeit weiſt auch die feindliche Volksſtimmung 12, 3. Grund der redaktionellen Umſtellung: Chronologie?

scheidenden Punkte schwankt die Überlieferung. Denn das οὐδέ, auf welches alles ankommt, fehlt nicht nur in dem wichtigen Zeugen Dd, sondern auch dem Irenäus (III, 13, 3). Victorinus, p. 12, Ambrosiaster, Pelagius (s. Zahn, Gesch. d. Kan., II, 498) und unsere Durchschnittsexegese folgt hier dem durch den Vat. und Genossen, aber auch durch Markion bezeugten, von Tertullian aber verurteilten Text οὐδὲ πρὸς ὥραν. Ebenso ist das nicht minder wichtige οἷς ganz unsicher (S. Zahn a. a. O.). Also für uns ist dieser Abschnitt, der das Fundament für alle urchristliche Geschichtsforschung bildet, eine unhandliche und bei näherer Betrachtung zerfließende Größe. Ich sage: für uns. Denn das werden wir doch wohl sagen müssen: wenn Paulus hier entscheidende Aufklärungen, fundamentale Bekenntnisse ausgesprochen hat, so wird und muß er dafür gesorgt haben, daß der Gedankengang dieses Abschnitts, daß auch sein Text ganz klar und deutlich war. Kam es doch hier auf jedes Wort an. Wir müssen postulieren: Das was die Galater hier gelesen haben, das muß so unzweideutig gewesen sein, daß auch nur eine Frage, wie wir jetzt deren ein Dutzend erheben müssen, unmöglich war. Nun wird ja den ersten Lesern das Verständnis dadurch unverhältnismäßig leichter gewesen sein, daß sie die Ereignisse, um die es sich handelte, genau kannten und mit Andeutungen sich begnügen konnten. Aber dies allein genügt doch nicht. Wer wirklich unseren Abschnitt für so wichtig hält, daß er als Ausgangspunkt für den Aufbau der Geschichte des Urchristentums zu verwenden ist, der muß ganz ernsthaft die Frage stellen: Haben wir heute noch den Text, wie er aus der Hand des Paulus hervorgegangen ist? Ist dieser abgerissene, andeutende, überstürzte, undeutliche Text überhaupt geeignet, zwischen ihm und den Galatern irgendeine Verständigung herbeizuführen? Es ist eigentlich zu verwundern, daß man bisher so vertrauensselig gewesen ist.

Prüfen wir noch einmal die Darstellung namentlich auch in der neuen Beleuchtung, die sie durch Spitta erhalten hat und entschlagen wir uns aller und jeder Heranziehung der Apostelgeschichte, damit wir nicht von vornherein dem Vorwurfe übereilter Harmonistik verfallen.

Weshalb geht Paulus 14 Jahre nach seiner Bekehrung nach

Jerusalem? Schon die lange Zeit, welche seit jenem Ereignis und in der Missionsthätigkeit verstrichen ist, läßt vermuten, daß dieser Gang nicht aus eigenen inneren Erwägungen allein verstanden werden kann. Wenn irgendeine innerliche Notwendigkeit zu diesem Schritte vorlag, so hätte Paulus ihn längst früher thun müssen. Wir werden also von vornherein vermuten dürfen, daß eine äußere Veranlassung, eine Wendung in der ganzen Sachlage eingetreten ist, die ihm zu dieser späten Zeit jene Handlungsweise nahe legte. Nun scheint Paulus dies durch *κατὰ ἀποκάλυψιν* ablehnen zu wollen. In der That liegt darin ja, daß er hierbei einem göttlichen Rufe gefolgt ist; er ist also keinesfalls bloß auf äußere Einwirkungen hin gegangen, sondern unter allen Umständen hat der Befehl Gottes oder Jesu bei ihm den Ausschlag gegeben. Wenn Paulus diese Worte beifügt, so hat er dabei die Absicht, seinen Schritt zu rechtfertigen: nicht, weil man in Jerusalem berechtigt gewesen wäre, sein Kommen zu fordern, oder er nach menschlichen Gesichtspunkten verpflichtet, hinzugehen, ist er gegangen, sondern lediglich auf Grund göttlichen Befehls. Auch hierin ist er also nicht der Untergebene der Urapostel. Für diese Darstellung ist es nun aber völlig gleichgültig, ob zu diesem Schritt irgendwelche äußere Umstände die Veranlassung gaben. Es kommt für Paulus nur darauf an, daß er den Urapostеln gegenüber innerlich frei war, nicht, daß er die ganze Sache lediglich aus seinem Inneren genommen oder besser gesagt — vom Zaune gebrochen hat.

Wenn also durch das *κατὰ ἀποκάλυψιν* nicht ausgeschlossen ist, daß äußere, menschliche Dinge die Veranlassung zu jener Reise gaben, so folgt dies notwendig aus dem Satz mit *μήπως*. Wir müssen uns hier ganz unabhängig machen von der — nicht zu entscheidenden — sprachlichen Frage nach der Bedeutung des *μήπως*. Auf jeden Fall liegt in dem Satze, daß damals die Möglichkeit in der Luft lag, die Wirksamkeit des Paulus könne vereitelt werden oder von vornherein nichtig sein. Ob nun Paulus bloß diese Befürchtung hatte, oder ob andere jene Behauptung aufstellten, oder ob die Verhältnisse so lagen, daß die Möglichkeit einer Vereitelung wirklich nahe lag — immer müssen doch Ereignisse eingetreten sein, welche die Wirksamkeit des Paulus zu stören drohten. Und es ist

ihm als religiöse Notwendigkeit erschienen, hier einzugreifen, sei es auch nur behufs eigener innerer Beruhigung oder Niederschlagung etwelches Geredes. Es mag ja nun richtig sein, wenn Spitta (194) sagt: „Der Zusammenhang hat in den Ausführungen in Kap. 1, sowie in 2, 1 f. nicht das geringste Anzeichen geboten, daß Paulus den Urapostеln sowie den jüdischen Christengemeinden im ganzen anders gegenüber gestanden hätte, als mit der freudigen Zuversicht, daß sie seine Arbeit als eine von Gott gesegnete und dadurch als recht beglaubigte angesehen hätten." Das mag ja zugegeben werden, daß Paulus bisher und auch jetzt keine Andeutung von irgendeinem Zwiespalt mit den Jerusalemern macht. Aber die Thatsache wird doch nicht aus der Welt geschafft, daß Paulus mit der Absicht hingeht, ihnen sein Evangelium mitzuteilen, vorzulegen, welches sie (1, 22) bisher noch nicht kennen. Wenn aber dies wieder irgendwie zusammenhängt mit der möglichen Vereitelung oder angeblichen Nichtigkeit seiner Wirksamkeit, so bleibt es doch dabei, daß Paulus eben über die Art seiner bisherigen Predigt mit den Jerusalemern sich besprechen wollte. Und zwar ist das letztere nach der Darstellung des Paulus der Hauptzweck und die Hauptsache. Es ist also nicht zu verstehen, wie Spitta annehmen kann — auf Grund der Identifizierung unseres Abschnittes mit Apg. 11, 27—30, s. u. S. 538 ff.—, daß der eigentliche Zweck der Reise die Überbringung einer Kollekte gewesen sei, und jene Mitteilung seines Evangeliums nur eine bei dieser Gelegenheit — da es zufällig die erste war — vorgenommene Maßregel des Paulus. Es entspricht der Darstellung des Paulus nicht, wenn Spitta (204) sagt: „Paulus, den die judäischen Gemeinden als den früheren Verfolger und den jetzigen Zeugen des Evangeliums nur vom Hörensagen kannten, kam nach vierzehnjähriger Trennung (?) wieder in die alten Gegenden und unterließ es nicht, den Gemeinden wie den Häuptern derselben sein Heidenevangelium zur Kenntnisnahme vorzulegen." Die gesperrten Worte: „und unterließ es nicht" sind durchaus geeignet, den Thatbestand zu verschleiern. Niemand kann den Bericht des Galaterbriefes so verstehen, als ob Paulus nur so bei Gelegenheit auch dies sein Evangelium mitgeteilt hätte. Nein — eben dies ist die Hauptsache und eine sehr ernste Sache, weil hier-

von die Frage des Erfolges seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit abhängt.

Nun aber weiter: in V. 3—5 wird im Unterschiede von der friedlichen Verhandlung mit den δοκοῦντες V. 6—10 meist die Nachricht von einer Streitverhandlung in Jerusalem gefunden, bei welcher es sich um die Beschneidung, wenn nicht der Heidenchristen, so doch des Titus gehandelt habe. Diese Auffassung wird von Spitta zurückgewiesen. Nach seiner Meinung handelt es sich bei der hier vorliegenden Reise um einen völlig friedlichen Zweck, die Überbringung einer Kollekte (Apg. 11, 27—30) und der Austausch über das paulinische Evangelium ist eine durchaus harmlose Sache, bei der auf keinen Streit und dergleichen zu rechnen ist. Da aber aus V. 3—5 die Spuren eines prinzipiellen Kampfes nicht wegzubringen sind, so muß die Frage aufgeworfen werden, ob diese Verse wirklich von Verhandlungen in Jerusalem reden. Die Entscheidung hängt an dem οἷς des 5. Verses. Wer dies Wort für echt hält (und dies wäre die schwerere LA), wer ferner die unzweifelhafte Thatsache anerkennt, daß die παρείσακτοι ψευδαδελφοί nur in Antiochien, in der Heidenchristenheit, sich eingeschlichen haben können — denn nur dort konnten sie wirklich die ἐλευθερία des Paulus u. s. w. ausspionieren —, der muß auch zugeben, daß der Widerstand, von dem Paulus redet, in Antiochien stattfand, denn es ist in keiner Weise angedeutet, daß die ψευδαδελφοί mit nach Jerusalem gegangen, und dort mit dem Paulus zusammengestoßen seien. Mithin, wenn das οἷς echt ist, kann man den 4. und 5. Vers nicht anders verstehen, als daß eben dort, wo die παρείσακτοι ψευδαδελφοί sich eingeschlichen hatten, auch der Streit des Paulus gegen sie stattfand, — also in Antiochien [1]).

Mithin würde (bei der Echtheit von οἷς) auch V. 5 in Antiochien spielend zu denken sein. Ich erwähne diese Auffassung

1) Diese Folgerung könnte nur vermieden werden, wenn man das οἷς nach Tert., Markion, Victorin, Ambrosiaster entfernte. Dann hieße der Text: Um der in Antiochien eingedrungenen falschen Brüder willen sind wir in Jerusalem nicht gewichen. Die Übereinstimmung von Tert. und Markion in der Weglassung des οἷς beweist nur, daß in dem westlichen Überlieferungszweige das Wort fehlte. S. weiter unten.

Spittas schon hier, ohne bereits eine Entscheidung über sie zu fällen. Ich hebe nur ein Argument gegen sie hervor, um dann zu einer erheblichen Instanz für sie überzugehen. Zunächst behaupte ich, daß kein Leser, von V. 2 kommend, den Wechsel der Situation in V. 3 merken konnte. Denn der Aor. ἠναγκάσθη hält sich für jeden Leser durchaus auf dem gleichen Niveau mit ἀνέβην und ἀνεθέμην. Man erwartet also sicher in ἠναγκάσθη eine Fortsetzung der Erzählung auf gleichem Boden wie bisher zu lesen. Da nun ἀνεθέμην bereits in Jerusalem-Judäa spielt, so kann man nicht anders als auch das ἠναγκάσθη dorthin verlegen. Dazu kommt ein weiteres: das ἀλλά hinter der Negation μήπως (oder der in εἰς κενόν liegenden) zwingt jeden Leser zu der Empfindung, daß der in μήπως u. s. w. als möglich gesetzte Fall nicht eingetreten sei, sondern durch die folgenden Ereignisse das Gegenteil. Aber niemand kann darauf kommen, in V. 3 eine nachträgliche Bemerkung zu συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον vor sich zu haben. Wir müssen also sagen: So wie unser heutiger Text angeordnet ist, wird man immer so zu lesen geneigt sein, als ob mit V. 3 die Schilderung der Vorgänge in Jerusalem beginnt. Diese Einwendungen kann Spitta von seinen Voraussetzungen aus nicht widerlegen, wie er denn auch die eben bezeichnete Auffassung nur zurückweist, aber nicht entkräftet. Aber trotzdem ist der Vorschlag Spittas, V. 3—5 nach Antiochien zu verlegen, beachtenswert und zwar deswegen, weil zwischen V. 2 und V. 6—10 ein überraschender innerer Zusammenhang besteht. Der Accent des Satzes V. 6 liegt jedenfalls auf οὐδὲν προσανέθεντο und es ist mit Händen zu greifen, daß diese Worte sich innigst auf das ἀνεθέμην in V. 2 zurückbeziehen. Ebenso entspricht das τ. εὐαγγέλιον V. 7 dem in V. 2. Überhaupt: wenn Paulus in Judäa-Jerusalem sein Evangelium zur Besprechung vorträgt, so erwarten wir, etwas über die Aufnahme dieses Evangeliums zu hören, — und dies geschieht thatsächlich erst in V. 6—9. Dagegen haben wir kein Interesse an der Beschneidung des Titus. Wie diese Einzelfrage hierher kommt, ist nur demjenigen verständlich, der von vornherein von Apg. 15 beherrscht ist. Aber die Galater kennen Apg. 15 nicht, und wir dürfen es jetzt nicht kennen. Wer nur den Galaterbrief

verfolgt, den muß die Beſprechung dieſer Einzelheit zwiſchen V. 2 und V. 6 überraſchen. Dann aber iſt zu beachten, daß, während in V. 3—5 ein pluraliſches Subjekt vorwaltet, hier in V. 6 das „ich" aus V. 2 bis zur Erwähnung des Barnabas durchſchlägt. Man ſieht alſo, daß auch in dieſer Beziehung V. 6 an V. 2 ſich anfügt. Wir ſuchen zunächſt einmal V. 1 f. 6—10 als einen wirklichen Zuſammenhang zu verſtehen und ſchieben die definitive Deutung von V. 3—5 einſtweilen hinaus.

Paulus teilt ſein Evangelium, d. h. doch nicht nur den Inhalt, ſondern auch die Art ſeiner Verkündigung der Gemeinde (oder den judäiſchen Gemeinden) und privatim den δοκοῦντες mit. Sie haben ihm darauf hin nichts dazu mitzuteilen, ſondern ſie erkennen aus dem Bericht des Paulus, daß er in göttlichem Auftrag und unter göttlichem Segen wirkt, worauf ſie ihm die Hand reichen zu gemeinſamer, wenn auch getrennter Wirkſamkeit. — Wenn man V. 6 innerlich nahe an V. 2 rückt, erkennt man auch mit Sicherheit den Sinn von μήπως V. 2. Das Reſultat der Prüfung des Evangeliums durch die δοκοῦντες iſt, daß ſie erkennen, Paulus ſei mit der Verkündigung an die Heiden betraut, und dies erkennen ſie daraus, daß in Paulus' Erfolgen Gott gewirkt hat. Wenn dies die Antwort iſt, ſo läßt ſich danach die Frageſtellung konſtruieren. Es fragt ſich, ob die Gemeinden, welche Paulus gegründet hat, wirklich des ihnen verkündigten Heiles ſicher ſein können, ob alſo die — nicht wegzuleugnende — Wirkſamkeit einen wirklichen Erfolg habe, oder negativ ausgedrückt: ob Paulus εἰς κενὸν τρέχει ἢ ἔδραμεν. D. h. aus der Antwort V. 6 heraus läßt ſich die richtige Deutung, welche Sieffert von μήπως giebt (Fragepartikel, auf welche eine verneinende Antwort erwartet wird), beſtätigen. Paulus wollte durch Mitteilung ſeines Evangeliums feſtſtellen, ob etwa wirklich (wie Einige behaupten), ſeine Wirkſamkeit nichtig war. Dieſe Frage konnte z. B. der Ausſage Apg. 15, 1 entnommen werden: ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τοῦ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. Wenn dieſe Leute recht hätten, wäre des Paulus Laufen und Rennen vergeblich geweſen. Darum wollte Paulus ſein Evangelium den Jeruſalemern mitteilen.

Ehe aber von dem Erfolge dieſer Prüfung erzählt wird, ſchiebt

Paulus einen Satz ein, den wir nach der ſchlagenden Deutung Burks[1]) ſo wiedergeben: „Von den ‚Geltenden' aber — wer ſie auch immer (einſt, zu Lebzeiten Jeſu) waren — von ihnen her etwas zu ſein, daran liegt mir nichts: vor Gott gilt kein Anſehen der Perſon." Mit dieſer Deutung vermeiden wir ein überflüſſiges Anakoluth und erhalten einen Gedanken, der hier nicht nur paſſend, ſondern notwendig iſt. Freilich tritt ſeine Bedeutung in dem gegenwärtigen Zuſammenhange nicht genügend ſcharf hervor. Hinter V. 3—5 macht das δὲ immer den Eindruck, als ob die δοκοῦντες entweder den ψευδαδελφοί oder der Gemeinde im Plenum gegenübergeſtellt werden ſollen. Daher auch die Verſuche, ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων ſachlich ſo aufzufaſſen, als habe Paulus fortfahren wollen: οὐδὲν προσανετέθη ἐμοί. Daher auch die Unterſcheidung einer Gemeinde- und Seniorenverſammlung (V. 3—5. 6—10) im Texte. Auch die Burkſche Deutung hat hinter V. 3—5 immer keine rechte Stelle. Denn wir fragen billig: Was ſoll dieſe Verſicherung aus dem Munde des Paulus hier, nachdem, wie allgemein ſupponiert wird, die Jeruſalemiſchen Verhandlungen bereits begonnen haben? Mußten dieſe Worte nicht im Anſchluß an das ἀνεθέμην ſtehen? Sie wollen doch offenbar den Verdacht ablehnen, als ob Paulus bei jener Mitteilung ſeines Evangeliums ſich ſeine Geltung als Apoſtel von den „Säulen" habe holen wollen. D. h. — gerade bei der einfachſten anakoluthloſen Deutung dieſer Worte erkennen wir deutlich, daß V. 6 ſich innerlich eng an V. 2 anſchließt. Paulus wollte durch eine Prüfung ſeiner evangeliſchen Thätigkeit die von anderen aufgeworfene Frage beantworten laſſen, ob denn wirklich ſeine Wirkſamkeit nichtig ſei, wie man ſie hinzuſtellen beliebte. Wenn Paulus gewiſſermaßen das Urteil der Jeruſalemer dagegen zum Zeugen aufrief, ſo mußte dabei ein Schein entſtehen, den er nun im Keime erſticken will. Von den Notabeln in Jeruſalem braucht er ſich nicht das, was er iſt, beglaubigen zu laſſen: ihm liegt nichts daran, von ihnen aus, nach ihrem Urteil etwas zu ſein. Vor Gottes Urteil haben ſie keinen Vorrang. Alſo man mißverſtehe

1) Stud. u. Krit. 1865, 734 ff. Erfreulicherweiſe treten ihr jetzt Sieffert und Spitta bei.

seinen Schritt nicht: einer Mahnung des Herrn folgt er, um der Sache willen, nicht um seiner Person willen, nicht weil ihm daran liegt, sich sein Apostolat und sein Wirken beglaubigen zu lassen. Einen solchen Gedanken, wie wir ihn also in V. 6a gefunden haben, mußte Paulus aussprechen, wenn er nicht notwendig eben die Mißdeutung hervorrufen wollte, welche er gerade zurückweisen will. Denn das ist ja offenbar die Verleumdung, die er in diesem ganzen Abschnitt widerlegen will, daß er nach Jerusalem gegangen sei, um sich dem Spruche der Urapostel zu unterwerfen. Er scheine doch also wohl Gewicht auf ihre Anerkennung zu legen. Und dieser Verdrehung mußte ja neue Nahrung zugeführt werden durch das, was in V. 2 steht, wenn nicht eine Ergänzung folgte, wie wir sie in V. 6 lesen. Nur eins fragen wir: Warum bringt Paulus diese Ergänzung nicht unmittelbar hinter V. 2? Also wieder werden wir auf den innigen Zusammenhang von V. 6 und V. 2 gestoßen.

Die weitere Erzählung ist in sich klar. Nur bedarf das γάρ hinter ἐμοί einer Erörterung. Da die Worte πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει ein Zwischensatz sind, so wird ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο Begründung des Satzes ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι οὐδέν μοι διαφέρει sein. Paulus kann mit um so größerem Gleichmut auf eine Beglaubigung durch jene verzichten, da sie ja zu dem, was er ihnen mitteilte, ihm nichts dazu mitgeteilt haben. Sie haben seine Anschauungen nicht erweitert. Sie haben ihm keine neue Wege gewiesen. Er blieb, was er war, auch nach jenem Austausche mit ihnen. Das, was sie ihm etwa noch hätten mitteilen können, hätte doch irgendeine abweichende Art der Verkündigung sein müssen, und das geschah nicht, sondern im Gegenteil: als sie aus den Erfolgen des Paulus seine göttliche Mission für die Heiden erkannten, da boten sie ihm die Hand zu einer Gemeinschaft, deren Ehrlichkeit und Gutherzigkeit zu verdächtigen nicht erlaubt ist. Die Versuchung aber, hier einen von vornherein schadhaften Kompromiß zu sehen, der sofort in die Brüche gehen mußte, wird immer wieder erweckt durch die V. 3—5 in der gewöhnlichen Deutung. Denn in der That — wenn solcher Streit vorausgegangen ist, wenn die Jerusalemische Gemeinde gegen ihren Willen sich der Hartnäckigkeit des Paulus

hat beugen müſſen, ſo kann man jene Einigung ſich doch wohl nur als eine lockere, mit ſauerſüßen Mienen vollzogene, denken. Aber wir müſſen nun hier ganz ernſthaft fragen, ob denn wirklich V. 3—5 von jenem berühmten Streit in Jeruſalem etwas ſteht. Ich wiederhole das oben Geſagte: die, welche das οἷς in V. 5 für echt halten, haben damit auf das Recht verzichtet, hier Jeruſalemiſche Verhandlungen geſchildert zu finden. Mit Recht hat darum ſchon Holſten dieſen Streit nach Antiochien verlegt. Aber Holſten trennt V. 4 f. von V. 3 ab und bezieht V. 3 auf die erſte (Gemeinde-) Verhandlung in Jeruſalem. Auch Spitta will, obwohl er V. 3 nach Antiochien verlegt, doch V. 3 und 4 f. von einander loslöſen und auf zwei verſchiedene Ereigniſſe beziehen. Welches ſind die Gründe dieſer Trennung? Offenbar iſt es die Verknüpfung durch δέ, die nicht innig genug erſcheint. Spitta meint, „der Anſchluß von V. 4 an V. 3 mit δέ lege die Vermutung nicht gerade nahe, es ſolle hier eine nähere Erklärung über einen in V. 3 ſehr dunkel angedeuteten angeblichen Streit um die Beſchneidung des Titus . . . gegeben werden“. Allerdings iſt das δέ einer näheren Betrachtung zu unterziehen [1]). Völlig unbegreiflich wäre es, wenn in V. 3 geſagt wäre: die Forderung der Beſchneidung des Titus ſei zwar erhoben, aber nicht durchgeſetzt worden. Denn dann müßte ſtatt δέ ein γάρ ſtehen, da ja Paulus dann den Grund angäbe, weshalb jene Leute ihre Forderung nicht durchgeſetzt hätten. Mithin muß das δέ entweder 1) einen Gegenſatz zum vorigen bringen, oder 2) etwas ganz Neues beginnen, oder 3) einen Begriff des vorigen Satzes oder den ganzen Satz des Näheren erläutern. Gegen die letzte, von Sieffert befolgte, Konſtruktion hat Holſten (S. 148 f.) mit Recht eingewandt, daß nach Pauliniſchem Gebrauche (Röm. 3, 22; 9, 30; 1 Kor. 10, 29. Gal. 2, 2) das Wort, worauf es ankommt, hier alſo ἠναγκάσθη oder περιετμήθη wiederholt werden müſſe. Beſſer noch könnte man ſagen, daß das δέ dann überflüſſig wäre.

Die unter 2 genannte Konſtruktion, welche mit διὰ δέ einen

---

1) Sein Fehlen bei Markion, Hieronymus u. a. iſt eine ſichtlich erleichternde Lesart, die wir nicht zu berückſichtigen brauchen.

neuen Satz beginnt (δέ also einfach metabatisch) ist ja sprachlich um vieles leichter, und um die Annahme irgendeines Anakoluths kommt man bei der Echtheit von οἷς auf keinen Fall herum. Es wäre aber ein billiges Mittel, das schwierige οἷς einfach über Bord zu werfen; die Zeugen, die dafür sprechen, können nichts beweisen, da sie offenbar erleichtern. Aber bei dieser metabatischen Fassung, wie sie Spitta vertritt, wird der innere Zusammenhang mit V. 3 zerrissen, und es fragt sich eben, ob man dazu das Recht hat. Einstweilen berufe ich mich hier nur auf das exegetische Gefühl — eine freilich zweischneidige Instanz —, daß das δέ einen Gegensatz zu der vorhergegangenen Negation bringe. Ich meine, es muß dem unbefangenen Leser nahe liegen, hinter dem οὐδέ, welches so, wie es dasteht, ganz blank und einer Erläuterung bedürftig ist, in διὰ δέ einen korrespondierenden Gegensatz, der zugleich eine Erläuterung bringen wird, zu finden. Was hält denn Spitta davon ab, V. 3 und 4 f. in eine engere Verbindung zu setzen? Seine Deutung von V. 3. Er nimmt mit Tertullian, Victorinus u. a. an, daß Paulus den Titus wirklich beschnitten habe, so wie er nach einer guten Quelle der Apostelgeschichte (16, 3; Spitta: A) den Reisegefährten Timotheus aus Rücksicht auf die Juden (διὰ τοὺς Ἰουδαίους) beschnitten habe. Wenn diese Annahme richtig ist, so — meint Spitta — könne in V. 4 f. nicht mehr von der Beschneidung des Titus die Rede sein, denn 1) rede Paulus doch dort von seiner Unnachgiebigkeit (οὐδέ), 2) sei jene Beziehung schon durch οὐδὲ πρὸς ὥραν ausgeschlossen, „da eine kurze Nachgiebigkeit inbezug auf die erzwungene Beschneidung überhaupt nicht mehr zu redressieren gewesen wäre". In dem letzteren Punkt hat Spitta sich eine unnötige Schwierigkeit geschaffen, denn wer heißt uns denn, πρὸς ὥραν so innig mit dem Beschneidungsgedanken verbinden? Gemeint kann doch nur sein, daß in dem eine ziemliche Zeit währenden Prinzipienstreit Paulus und Genossen eine Weile nachgegeben haben. Was aber das οὐδέ anlangt, so steht hier die Sache einfach so, daß seine Echtheit nur durch die orientalische Zeugengruppe gefordert wird, während die zunächst ganz gleichwertige [1])

1) Diese Schätzung der occidentalischen Zeugen ist freilich noch nicht durch-

Gruppe D und lateiniſche Väter, unter ihnen Tertullian, für Streichung des οὐδέ eintreten. Wenn Markion οὐδέ lieſt, ſo kann uns dies nicht wundern, da er ein Intereſſe daran haben mußte, den Paulus als möglichſt ſchroffen Gegner der Judenchriſten erſcheinen zu laſſen. Ein ähnliches Intereſſe aber mußten in abgeſtuftem Maße auch andere haben: Paulus durfte nicht „gegen falſche Brüder nachgiebig“ erſcheinen. Sagt doch noch heute Sieffert: „Eine ſolche Nachgiebigkeit gegen falſche Brüder wäre unrecht geweſen.“

Wie ſteht nun die Sache? Ich denke, wir gehen nicht von allgemeinen Betrachtungen aus, was für Paulus richtig oder nicht richtig geweſen wäre, ſondern von der unzweifelhaften Thatſache, daß Paulus hier über wirkliche Ereigniſſe redet, welche weder er noch ſeine Gegner leugnen können, die aber von den Gegnern in einem Paulus feindlichen Sinne ausgebeutet waren. War ſchon der Reiſe nach Jeruſalem die Abſicht untergeſchoben, ſich von den Urapoſteln Legitimation und Belehrung zu holen, ſo wird die Beſchneidungsfrage ebenſo verdreht worden ſein. Was können denn die Gegner hierüber geſagt haben? Nehmen wir einmal an, Titus ſei nicht beſchnitten worden. Hätten da die Gegner etwa behaupten können, er ſei doch beſchnitten? Das wäre eine einfache Lächerlichkeit geweſen. Um die Thatſache bewegt ſich der Streit keinesfalls. Höchſtens alſo um die Berechtigung der Nichtbeſchneidung. Da giebt es zwei Möglichkeiten. Entweder: man behauptete (mit Recht): es ſei die Beſchneidung des Titus von maßgebenden Inſtanzen gefordert worden. Aber, wie Spitta mit Recht ſagt, es wäre eine große Dummheit von ihnen geweſen, an dieſen Punkt zu rühren, der — nach der hier vorliegenden Deutung (es wurde die Beſchneidung zwar gefordert, aber nicht durchgeſetzt), zu einem offenbaren Triumph des Paulus ausgeſchlagen wäre. Oder: (wenn in V. 3 ſtünde: die Beſchneidung werde überhaupt nicht gefordert) hier läge überhaupt keine Verdrehung der Thatſachen durch Gegner vor, ſondern Paulus käme ganz unaufgefordert darauf zu ſprechen, daß nicht einmal, inbezug auf Titus, ſeinen Reiſe-

gedrungen und hat noch mit dem unerſchütterten Vertrauen auf die Gruppe B und Konſorten zu kämpfen.

genoſſen die Forderung erhoben worden ſei, welche man jetzt in Galatien erhebt. Spitta ſagt: bei dieſer Auffaſſung wäre ἠναγκάσθη überflüſſig. „Wenn nicht einmal ein leiſer Verſuch zur Beſchneidung gemacht iſt, wird man — falls man ſich nicht gegen Mißverſtändniſſe der betr. Ereigniſſe ſicher ſtellen muß — nicht davon reden, daß kein Zwang zur Beſchneidung ausgeübt ſei.“ Das iſt richtig, genügt aber nicht zur Abwehr dieſer Meinung. Das Schlimmſte hierbei iſt wieder, daß der Zuſammenhang zwiſchen V. 3 und 4 f. zerriſſen wird.

Es bleibt uns noch die aus verſchiedenen Gründen richtige Faſſung Spittas: Titus war wirklich beſchnitten worden — ein Ereignis, welches von den Gegnern nicht nur als Inkonſequenz im allgemeinen (vgl. Gal. 5, 11), ſondern ſpeziell als Unterwerfung unter andere, als Beugung unter einen Zwang gedacht wurde. Dem gegenüber ſagt Paulus: die Beſchneidung, die er nicht leugnen kann, ſei nicht auf einen Zwang hin erfolgt. Nur ſo begreift ſich wirklich die ganze Darſtellung. Es muß doch hier irgendwie ein ſchwacher Punkt in der Stellung des Paulus vorliegen. Sonſt verſteht man die ganze Verteidigung deswegen nicht. Über die pſychologiſche Möglichkeit dieſes Schrittes für Paulus wird ſich heute kaum ſchon eine Verſtändigung erzielen laſſen. Es iſt Spitta nicht hoch genug anzurechnen, daß er das odium auf ſich genommen hat, an dieſem Punkte mit einem haltloſen aber hartnäckigen Vorurteil zu brechen, das als Erbteil der Tübinger Frageſtellungen in allen Richtungen der Theologie ſeine Macht ausübt: die Vorſtellung, daß der Größe des Paulus Eintrag geſchehe, wenn man an ſeiner ſtarren Konſequenz zweifele. Als ob Größe gleich Prinzipientreue wäre. Paulus war weder liberaler Parteimann, noch überhaupt ein Muſter von Konſequenz, wie jeder ſehen kann, der ohne Vorurteil etwa den Galater- mit dem Römerbrief vergleicht. Wenn wir von Apg. 16, 3 und Gal. 5, 11 ganz abſehen und fragen: warum kann denn Paulus nicht in die Beſchneidung der Heidenchriſten willigen? Doch wohl deshalb nicht, weil die, welche ſie fordern, damit ein Heilsprinzip neben Chriſtus aufrichten. Das lehnt Paulus ab und muß es ablehnen. Aber bei der event. Beſchneidung des Reiſegenoſſen Titus handelt es ſich um einen ganz

anderen Geſichtspunkt. Nicht um dem Titus das Heil zu ſichern nach Apg. 15, 1 f., ſondern um in den Augen der Juden den Schein einer Verunreinigung durch jenen Verkehr zu vermeiden und damit die Möglichkeit einer Anknüpfung mit jenen ſich vorzubehalten, darum kommt dieſer Fall in Frage. Und was iſt wohl an ſich großartiger, was pſychologiſcher, als daß Paulus auf dieſem Punkte um der Sache willen eine für ihn höchſt gleichgültige Konzeſſion machte? Denn natürlich glaubt Paulus nicht, daß Titus darum des Heiles gewiſſer ſei, wohl aber weiß er, daß er damit dem Evangelium eine Thür öffnet, und daß er, dieſen gleichgültigen Punkt zugeſtanden, um ſo energiſcher die Hauptſache, die Geſetzesfreiheit der Heidenchriſten überhaupt, feſthalten kann.

Wer aber die Wahrheit deſſen, was Spitta vertritt, zugiebt, der wird auch mit uns und Kloſtermann, (Probl. in Ap.-Text, 55—58) in V. 5 das *οὐδέ* ſtreichen. Dann erſt wird es möglich ſein, V. 3—5 als ein organiſches Ganze zu begreifen. Die Konſtruktion iſt und bleibt anakoluthiſch. Alſo: Titus iſt von mir nicht gezwungen beſchnitten. Sondern um der falſchen Brüder willen, welche die heidenchriſtliche Freiheit oder die Selbſtändigkeit des Paulus belauern wollten, um ſie zu knechten, hat Paulus in jener den Galatern bekannten Streitverhandlung eine Weile ſich unterordnend nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums dauernden Beſtand behalte für die Heidenchriſten. Im Eifer der Rede drängt ſich dem Paulus die Erinnerung auf, daß es gerade die *ψευδαδελφοί* waren, denen er nachgab und ſchiebt ſonach das anakoluthiſche *οἷς* ein. Wir gewinnen alſo wirklich die Vorſtellung, daß Paulus in jener Streitverhandlung an einem für ihn unwichtigen Punkte nachgab, ſich unterwarf. Aber wie — iſt er dann aber nicht einem Zwange gefolgt? Wie kann er in einem Atem beides neben einander ſagen? Gewiß — ſehr richtig! Ich zweifle auch nicht, daß die Gegner dem Paulus die Verſicherung, er ſei damals nicht gezwungen worden, nicht geglaubt haben. Und gewiß werden ſie geſagt haben: wenn du ſagſt, du habeſt in dieſem Punkte nachgegeben um der Wahrheit des Evangeliums willen, um der Sache willen, ſo kann das jeder ſagen. So ſagt jeder, der eine Inkonſequenz, eine Schlaffheit bemänteln will. Ich fürchte

ſehr, Paulus wird nicht den gewünſchten Eindruck auf ſeine Gegner gemacht haben. Eher ſchon auf die Galater, die eben ſeinem ſchlichten Manneswort zu glauben geneigter waren. Ganz gewiß aber wird dies Verfahren bei den modernen Rittern der pauliniſchen Konſequenz keine ſonderliche Begeiſterung erwecken. Geht man doch unentwegt von der Vorausſetzung aus, alles was der Apoſtel ſchreibt, müſſe niet- und nagelfeſt ſein, alles müſſe die Leſer ſicher überzeugt haben, alles müſſe ganz logiſch, ganz klar, ganz richtig und treffend ſein. Wie aber, wenn Paulus ſich wegen eines Punktes zu verteidigen hatte, der wirklich in jener Situation ſchwer zu rechtfertigen war? Wenn Paulus damals etwas gethan hätte, was immer dem Verdacht des Wankelmutes neue Nahrung gab? Was ſollte dann Paulus thun? Er konnte eben nichts anderes thun, als einfach verſichern, was vor ſeinem Gewiſſen Wahrheit iſt, daß er jenen Schritt bei allem Drängen doch freiwillig gethan habe, beſtimmt von der Abſicht, das Ganze, die Wahrheit des Evangeliums zu retten. Wenn man ihm das nicht glaubte, ſo konnte Paulus dagegen nichts machen. Andere Mittel hatte er nicht, jenen Schritt, der den Gegnern nun einmal bedenklich erſcheinen mußte, zu rechtfertigen.

Wenn wir V. 3—5 ſo deuten dürfen, ſo iſt damit innerhalb dieſer Verſe der Zuſammenhang gewahrt, den auch Spitta wegen des οὐδέ zerreißen zu müſſen glaubt. Damit iſt nun aber auch gegeben, daß V. 3—5 nicht in Jeruſalem, ſondern in Antiochien ſpielen, wo ſie allein Sinn haben — am Beginne der Reiſe, auf der Titus den Paulus begleiten ſollte. Damit iſt aber weiter geſagt, daß ſie zwiſchen V. 2 und V. 6 eine üble Stellung haben, und ſich vielmehr innig an V. 1 anſchließen, während V. 2 und V. 6 zuſammengehören. Damit iſt dann ſchließlich die Notwendigkeit erwieſen, ſie umzuſtellen und V. 2 an V. 6 heranzurücken. Wie der heutige Text dann entſtanden iſt? Da giebt es manche Möglichkeiten. Entweder man hat ſpäter wegen des ἀνέβην δέ den 2. Vers hinaufgerückt, oder V. 3—5 ſind eine ſpätere nachträgliche Randbemerkung des Paulus [1]). Hinter V. 5 wirkt aber V. 2

1) Ich bemerke übrigens, daß dieſe Umſtellung auf alle Fälle nötig iſt, wie man auch den 5. Vers deute, wenn man auch nur V. 3 oder V. 4 f. in

noch beſonders gut. Denn nach Erwähnung des Antiocheniſchen Streites war es vom Standpunkte des Paulus aus doppelt nötig, hervorzuheben, daß er nicht auf menſchliches Drängen, ſondern κατὰ ἀποκάλυψιν hinaufgegangen ſei nach Jeruſalem.

Haben wir alſo geſehen, daß die Streitverhandlung nicht in Jeruſalem, ſondern in Antiochien ſtattfand, ſo ergiebt ſich für die Jeruſalemiſche Verhandlung das Bild einer durchaus friedlichen Beſprechung, bei welcher dem Paulus ohne jede Einſchränkung das göttliche Recht ſeiner Miſſionsarbeit zugeſtanden worden iſt. Wir haben — nach Entfernung von V. 3 ff. — kein Recht, die Ehrlichkeit und innere Wahrhaftigkeit jener Gemeinſchaft irgendwie zu bezweifeln. So iſt es denn in der That richtig, was Spitta ſagt: die Jeruſalemiſche Verhandlung war an ſich weder irgendwie aufregend noch von einer prinzipiellen Wichtigkeit, ſondern nur inſofern war ſie bedeutſam, als damit dem Paulus noch einmal wieder die innere Gewißheit gegeben wurde, daß er auf dem rechten Wege ſei.

III.

Wir fragen nun, wie ſich der Bericht des Galaterbriefes zu Apg. 15 verhält. Vorweg ſei rund zugegeben, daß beide Berichte, ſo wie ſie uns heute vorliegen, ſich völlig ausſchließen. Eine Vermittelung iſt unmöglich. Aber dieſe ganze Frage iſt nun in ein neues Licht getreten, indem man die Frage aufgeworfen hat, ob etwa in Apg. 15 ein oder mehrere Quellenberichte verarbeitet ſeien, und an dieſem Punkte wird ſich beſonders die Berechtigung der Quellenſcheidung zu bewähren haben. — Bei allen Angriffen, die man gegen die Darſtellung des 15. Kapitels erhoben hat, iſt doch ein Punkt m. E. nicht genügend beachtet, der thatſächlich für die Kritik den Ausgangspunkt hätte bilden müſſen: das Verhältnis zu 21, 25 und Umgebung. Hier liegt der ſchreiendſte Widerſpruch innerhalb der Apoſtelgeſchichte vor. Bei der letzten Rückkehr des Paulus nach Jeruſalem erzählt ihm Jakobus, der als Haupt der dortigen Ge-

---

Antiochien ſpielend denkt. In jedem Fall iſt hinter V. 2 dieſer Wechſel der Lokalität im höchſten Grade befremdlich.

meinde erſcheint: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.* D. h. Jakobus thut ſo, als ob Paulus hiervon bisher nichts wiſſe. Und doch hat die Apoſtelgeſchichte in Kap. 15 den Paulus ſelber das Dekret mit ſchreiben laſſen und erzählt 16, 4, daß er es in allen ſeinen Gemeinden einführte. Die zweite Thatſache hält heute jeder für ungeſchichtlich, die erſte wird von vielen ſtark bezweifelt. Wie liegt die Sache? Daß der Redaktor die Vorſtellung hat, Paulus habe das Dekret mit geſchaffen, ergiebt ſich aus 16, 4. Wir werden darum die Nachricht 21, 25 nicht für einen Zuſatz des Redaktors halten dürfen, worauf auch erfreulicherweiſe Spitta, 261 verzichtet. Alſo fließt hier (in Kap. 21) eine Quelle. Dieſe hat die Vorſtellung, daß das Dekret ohne Zuthun und alſo wohl auch in Abweſenheit des Paulus erlaſſen ſei. Sie ſteht alſo im Widerſpruch zu der Redaktion von Kap. 15. Streitet ſie aber auch gegen die in Kap. 15 benutzte Überlieferung? Spitta meint, weil 21, 25 auf das Dekret zurückweiſe, müſſe es aus derſelben Quelle B ſtammen wie Kap. 15. Das iſt möglich, aber nur, wenn man in anderer Weiſe als Spitta es für nötig hält in Kap. 15 den Redaktor ausſcheidet.

Zunächſt bemerke man, worauf ſchon andere (Schwanbeck, B. Weiß u. a.) geachtet haben, daß wir zwei Erzählungsanſätze in Kap. 15 haben:

V. 1. *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τοῦ Μωϋσέως οὐ δύνασθε σωθῆναι.*

V. 5. *ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες λέγοντες, ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως.*

Der 5. Vers wird von Spitta dem Redaktor zugewieſen, aber nur deswegen, weil er V. 1—4 in ſeine Quelle B einrechnet, aus der die Rede des Jakobus ſtammt. Und dies wieder thut er deswegen, weil nach ſeiner Konſtruktion die wichtige Jeruſalemreiſe Gal. 2 in A ſchon 11, 30; 12, 25 erzählt wäre. Da bleibt denn freilich für eine weitere Reiſe nach Jeruſalem in A kein Platz mehr.

Jene Konſtruktion iſt durch die Erörterung oben ſchon zum Teil widerlegt (S. 507 f.). Wir werden aber noch darüber zu ſprechen haben. Hier ſei nur hervorgehoben, daß Spitta in Kap. 15 ohne jeden Grund auf den Verſuch, zwei ſelbſtändige Berichte zu ſcheiden, verzichtet — was er doch ſonſt mit Vorliebe und teilweiſe glänzendem Erfolge thut und daß er hier — gegen ſeine Methode — dem Redaktor einen recht großen Einſchub zuweiſt (V. 5—12). Gerade wer von Spittas Methode dankbar gelernt hat, wird nicht einen Augenblick zweifeln, zwei Parallelberichte vor ſich zu ſehen [1]).

V. 1 nimmt ſeinen Standpunkt in Antiochien und formuliert die Forderung der τινές, die nicht näher charakteriſiert ſind, eſchatologiſch, alſo gewiß in urſprünglicher Weiſe. Gegen V. 2—4 als Fortſetzung dieſes — ſagen wir Antiocheniſchen — Berichts iſt nichts einzuwenden. Nur gegen die Worte καὶ τ. ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων in V. 4 läßt ſich bemerken, daß ſie hinter τ. ἐκκλησίας überflüſſig, weil ſelbſtverſtändlich ſind. Sie ſehen aus nach einem konformierenden Einſchub des Redaktors. V. 12, der, wie gleich zu zeigen iſt, mit V. 4 zuſammenhängt, nennt ja auch nur τὸ πλῆθος ohne die Vorſteher.

V. 5 nimmt nun im Unterſchiede von V. 1 ſeinen Standpunkt in Jeruſalem. Die Gegner ſind phariſäiſche Judenchriſten. Damit iſt gegeben, daß die hier fließende Überlieferung antipharisäiſch denkt. Darum braucht ſie nicht heidenchriſtlich zu ſein, ebenſo wenig wie Jeſus und der Kreis, in dem die Logiareden gegen die Phariſäer aufgezeichnet ſind. Weiter erzählt nun V. 6, daß infolge jener phariſäiſch-judenchriſtlichen Polemik in Jeruſalem eine Verſammlung der Apoſtel und Presbyter wegen dieſes Punktes ſtattgefunden habe, in welcher zunächſt Petrus redet und zwar in Anknüpfung an die Corneliusgeſchichte. Jakobus knüpft wieder an Petrus und die Corneliusgeſchichte an. Aber beide ſchweigen völlig von Paulus, Barnabas und ihrem Werk, obwohl V. 12 noch einmal die beiden

1) Den V. 5 dem Redaktor zuzuweiſen, ſollte ſchon der Umſtand abhalten, daß hier ein den Phariſäern feindlicher Standpunkt vorliegt, während der Redaktor im allgemeinen die Phariſäer als Vertreter der Auferſtehungshoffnung der Sache des Chriſtentums günſtig denkt. Vgl. 23, 6 ff.

Boten von ihren Thaten erzählen läßt. Läsen wir nicht V. 12 hier, so würden wir aus V. 5—21 auch nicht im entferntesten schließen können, daß Paulus und Barnabas zugegen sind. Petrus und Jakobus reden so, als gäbe es gar keinen Paulus und als sei Petrus der einzige Heidenmissionar, den man kennt. Wer wird noch zweifeln, daß V. 12 hier nicht her gehört, sondern an V. 4 anschließend den antiochenischen Bericht vollendet. Lassen wir ihn hier weg, so haben wir in V. 5—33 einen wohlgeordneten Zusammenhang. Freilich liegt noch insofern eine Schwierigkeit vor, als in dem Abschnitt V. 5—21 Paulus überhaupt nicht vorkommt (abgesehen von dem 12. Vers), während sein Name mit Barnabas in dem Abschnitt V. 22—33 genannt ist. Aber muß nicht die Erwähnung der zwei Namen im Dekret uns von vornherein verdächtig erscheinen, wenn wir sehen, daß in der Begründung desselben durch die zwei Redner der Erfolge des Paulus und Barnabas mit keiner Silbe gedacht ist? Dazu kommt die Vergleichung der Stelle 21, 25, nach welcher Paulus mit dem Aposteldekret nichts zu thun hat. Ich behaupte nun, daß in 15, 22—33 die Namen Paulus und Barnabas vom Redaktor eingetragen sind und werde dies beweisen.

1) In den V. 30—33 wird zwar von Judas und Silas erzählt, was sie in Antiochien thaten, nicht aber von Paulus und Barnabas. Und V. 35 ist, wie auch Spitta annimmt, der neue Anfang des unterbrochenen Berichtes von A.

2) Was bedarf es noch der Sendung des Judas und Silas nach Antiochien, wenn doch Paulus und Barnabas ebenfalls nach Antiochien zurückreisten und den Brief mit überbringen sollten?

3) Und wenn sie nun doch mitgesandt werden, wie kommen Jakobus und Genossen dazu, sie den Antiochenern mit den Worten zu empfehlen: *ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τ. ψυχὰς αὐτῶν* etc. — was die Antiochener vermutlich besser wissen als die Jerusalemer? Diese Worte haben dagegen einen guten Sinn, wenn sie sich beziehen auf Judas und Silas, die den Antiochenern eben unbekannt sind. Vortrefflich wirken sie, wenn man in V. 25 die Worte *σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ κ. Παύλῳ* als Zusatz von R. streicht. Denn dann folgt auf die allgemeine Charakterisierung der zu sendenden erwählten Männer (in V. 25a und 26) die Nennung

ihrer Namen (V. 27) in höchst logischer Weise. Und ebenso kann man in V. 22 σὺν τ. Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ streichen. Ja noch ein anderes σὺν muß als späterer Zusatz zur Quelle fallen: σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (V. 22). Denn, wie das Dekret selber lehrt (V. 23), ist an dem fraglichen Beschluß eben nicht die Gemeinde, sondern nur der Seniorenkonvent beteiligt, wie es sich ja auch nach V. 6 eben nur um eine Sitzung des Konsistoriums, nicht um eine Gemeindeversammlung handelt. Der letztgenannte Einschub war aber für den Redaktor unvermeidlich, der schon V. 12 in die ganz andersartige Verhandlung eingeschoben hatte. Er wollte eben die beiden Vorstellungen einer Gemeindeversammlung und eines Seniorenkonventes kombinieren.

Wenn wir also die drei σύν in dem Abschnitt V. 5—33 streichen dürfen, so haben wir hier genau dieselbe Vorstellung wie in Kap. 21: Das Dekret ist von den Jerusalemischen Autoritäten erlassen ohne jede Beteiligung, ja in Abwesenheit des Paulus. Dies entspricht den zwei heute wohl feststehenden Ergebnissen aus anderen Betrachtungen:

a) Wenn Gal. 2 und Apg. 15, 1—33 dieselben Vorgänge meinen, so ist der Bericht der Apostelgeschichte, als mit Paulus völlig unvereinbar, zu verwerfen.

b) Das Aposteldekret selber macht den Eindruck der Echtheit, nur kann es nach der beglaubigten Geschichte des Urchristentums nicht unter des Paulus Assistenz erlassen sein. Weizsäcker (Ap. ZA.), hat vermutet, daß es eine Abmachung sei, die infolge des Antiochenischen Streites zwischen Petrus und Paulus notwendig geworden sei. Wie es damit stehe — auch Weizsäcker wagt doch nicht, das Dekret einfach zu verwerfen. Ehe wir an die geschichtliche Frage herantreten, gilt es, den Bericht Apg. 15, 5—11. 13—33 religiös zu charakterisieren. Hier sehe ich nun zunächst keine Veranlassung, mit Spitta die Rede des Petrus als Zuthat des Redaktors auszuscheiden. Gewiß wäre es möglich, daß die Rede des Jakobus statt auf diese Rede des Petrus auf 11, 17 sich bezöge, zumal da unser Quellenstück in der Quelle B nicht weit davon gestanden haben kann. Es ist aber nicht notwendig. Unmöglich aber wird die Behauptung Spittas durch folgende Erwägung. Der Redaktor, der V. 12 hier

hineinſtellte, mußte doch auch irgendwie dafür Sorge tragen, daß einer der Redner auf Paulus und Barnabas kam. Das hätte aber Spittas Redaktor nicht gethan, ſondern nur eine Rede des Petrus eingefügt, in welcher Petrus ſich ſelber als den Begründer der Heidenmiſſion (V. 7) bezeichnet. Das iſt undenkbar. Ich vermute auch, daß Spitta dieſen Gedanken preisgeben würde, wenn ihm in anderer Weiſe, als er es thut, das Problem des Verhältniſſes von V. 1—4. 12 zu V. 5 gelöſt würde. Wir glauben, die hier vorliegenden Schwierigkeiten gehoben zu haben. Somit fällt jeder Grund weg, die Rede des Petrus auszuſtoßen [1]).

Nun iſt ja klar, daß der Abſchnitt, den wir behandeln, durchaus auf den Corneliusgeſchichten fußt und mit ihnen zuſammenhängt.

Dazwiſchen muß freilich auch in B etwas über die Gemeinde von Antiochien geſtanden haben, wie denn auch Spitta der Quelle B den Abſchnitt 11, 22—26 zuweiſt. Dann aber wird 15, 5—33 gefolgt ſein [2]). Vor Kap. 12 muß unſer Stück in B geſtanden haben, da Kap. 12 das letzte iſt, in dem Petrus auf Jeruſalemiſchem Schauplatz erſcheint.

Was lehrt uns die Rede des Petrus? Vor allem wird hier die Lehre eingeſchärft, die wir 10, 15. 34 f.; 11, 9. 17 f. wiederfinden, daß Gott keinen Unterſchied zwiſchen Heiden und Juden gemacht, indem er auch den Heiden den Geiſt gegeben und ihre Herzen von der Unreinheit durch den Glauben gereinigt hat. Eben dies iſt auch der Grundgedanke des Abſchnitts 11, 5—17, der den Beweis liefern ſoll, daß Petrus ſich durch den Beſuch bei Cornelius nicht verunreinigt habe (11, 3). Man ſieht alſo: die Auflegung des Geſetzes könnte nach der Anſchauung dieſer Quelle nur den

1) Wenn Spitta meint, der Gedanke des Jakobus, daß zuerſt Gott, nicht Menſchen, die Bekehrung der Heiden ins Werk geſetzt habe, fände eine Anknüpfung nicht in der Rede des Petrus, ſondern nur 11, 17, ſo hat er das neutr. *πρῶτον* falſch gedeutet. Dies bezieht ſich auf *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* zurück und iſt zeitlich zu verſtehen.

2) Das *ἐξελθόντες* in 15, 24 ſcheint ſich auf V. 1 zu beziehen und darum die Zugehörigkeit von V. 1—4 zu unſerem Abſchnitte zu fordern. Aber, wenn es echt iſt, ſo iſt es Zuſatz des R. Es fehlt jedoch in BN arm aeth^{ro} Const. Ath. Chr.

Zweck haben, die befleckende Unreinheit von den Heidenchristen wegzunehmen — und die hat Gott weggenommen. Also nicht um die prinzipielle Frage, ob man ohne Gesetz gerettet werden könne, handelt es sich, wie in der wichtigen Verhandlung 15, 1, sondern darum, daß man die Heidenchristen, um ein Zusammenleben mit ihnen zu ermöglichen, durch das Gesetz in den Schranken der Reinheit hält. Darum würde das Gesetz für die neuen Jünger ein ebenso unerträgliches Joch (Apok. Bar. 41, 3: jugum legis tuae) bedeuten, wie es dies für die Apostel und die Väter gewesen ist. Hierin spricht sich eine Stimmung gegenüber dem Gesetz aus, welche keineswegs als im Judenchristentum unwahrscheinlich zu verwerfen ist. Ich lege hier kein Gewicht auf Gal. 2, 16, sondern erinnere nur an Matth. 23, 4, wo gerade die pharisäischen Satzungen von Jesus ganz ähnlich beurteilt werden. Es ist durchaus verständlich, daß in den antipharisäisch gerichteten judenchristlichen Kreisen (V. 5), denen unser Quellenstück entstammt (vgl. die antipharisäische Haltung der Quelle, welche auch Feine besprochen hat), durch die neubelebte messianische Hoffnung und Gewißheit ein Gefühl der Befreiung von dem drückenden Gesetz, durch dessen Beobachtung man doch das Heil nicht erzwungen hatte, eingetreten war und daß man demgemäß Bedenken trug, bei der Kürze der Zeit bis zur Parusie den neuen Brüdern diese überflüssige Last aufzubürden. Dies ist kein paulinischer Gedanke, überhaupt kein prinzipieller Gedanke, sondern ein halber, ein Kompromißschritt, wie das Leben tausendfach dem Menschen solche abnötigt. Auch Jakobus nennt jenes eine Belästigung (V. 19. 28). Nur insofern scheint Petrus freier (vgl. Gal. 2, 11 ff.) zu empfinden, als er die Heidenchristen wirklich für rein hält, während Jakobus doch für nötig erachtet, aus Rücksicht auf die Juden den Heidenchristen die noachischen Gebote aufzuerlegen, die im wesentlichen auf Abstreifung aller Verunreinigungen abzielen. Die Rücksicht auf die Diasporajuden ist charakteristisch. Das Christentum hat zunächst die Aufgabe, unter Juden zu missionieren, ihre Gefühle müssen geschont werden. Der judenchristliche Standpunkt dieser Erzählung zeigt sich auch darin, daß im Dekret selber (ebenso 21, 25, also in der Mehrzahl der Stellen, also wohl in Spittas Quelle B) die Dinge, welche dem Juden als Juden am greulichsten sind, nämlich die

levitiſchen Verunreinigungen: Opferfleiſch, Blut, Erſticktes voranſtehen, während in V. 20 der heidenchriſtliche Redaktor die beiden für Heiden weſentlichſten Dinge: Opferfleiſch und Hurerei vorangeſtellt hat [1]).

Es handelt ſich alſo in dieſer Erzählung nur um eine von phariſäiſcher Seite, zunächſt wohl in Jeruſalem (wenigſtens liegt dies zunächſt im Geſichtskreis dieſer Überlieferung), aber auch in Antiochien erhobene Forderung, daß die Heidenchriſten an die Beſchneidung und das Geſetz gebunden ſein ſollten — weſentlich um des Zuſammenlebens willen zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten.

Weizſäcker hat hier längſt den richtigen Geſichtspunkt angegeben, wenn er ſagt, daß dieſe Regelung erſt notwendig geworden ſei, nachdem Reibungen, wie zwiſchen Petrus und Paulus, in Antiochien vorgekommen waren. Wenn an dem Dekret etwas Geſchichtliches iſt, und das kann ich nicht bezweifeln, ſo muß es erlaſſen ſein, nachdem Paulus Antiochien verlaſſen hatte, um ſeine Wirkſamkeit nach Kleinaſien und Europa zu verlegen. Nur dann war es möglich, daß von Jeruſalem aus den Gemeinden, in denen er wirkte, ſolche Maßregeln auferlegt wurden. Geſchieden iſt er von Antiochien, ſei es wegen des Streites mit Petrus, ſei es wegen der Verſtimmung gegen Barnabas, jedenfalls alſo vor dem, was uns Apg. 15, 5—33 erzählt.

Welcher Standpunkt zur Heidenmiſſion und zu Paulus in dieſer Erzählung waltet, werden wir noch deutlicher erkennen, wenn wir das Stück 21, 17—26 mit heranziehen. Man hat zwar inſofern dieſe beiden Stücke trennen wollen, als das Dekret in Kap. 15 ſich nur an die Lykiſchen und Kilikiſchen Gemeinden, in Kap. 21 an alle heidenchriſtlichen Gemeinden richtet. Aber dies beweiſt nichts gegen die Herkunft beider Stücke aus gleicher Quelle. Denn wenn es ſich in Kap. 15 auch zunächſt um dieſe Gemeindegruppe handelt,

1) Möglich iſt, daß Lukas in der Quelle zu V. 20 nur den kurzen Ausdruck las: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων καὶ πορνείας*. Das allgemeine *ἀλισγημάτων* (die verunreinigenden Dinge) hat er dann durch Hinzufügung von *τῶν εἰδώλων* (ſehr ungeſchickt!), *τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος* erläutert.

weil in ihr die fragliche Bewegung aufgetaucht iſt, ſo ſteht doch die Quelle B trotzdem auf dem Standpunkt, daß, was für dieſe gilt, im Prinzip für alle gelten ſoll.

Daß wir in Kap. 21, 17—26 [1]) ein judenchriſtliches Stück haben, iſt leicht zu zeigen. Schon daß Paulus ſich einem Spruch des Jakobus unterwirft, ſpricht für Jeruſalemiſch-judenchriſtliche Herkunft des Berichts. Jakobus iſt überhaupt ſeit 12, 17 offenbar der Held dieſer Quelle. Die πεπιστευκότες (vgl. 15, 5) ſind, wie aus dem Gegenſatze in V. 25 erhellt, Judenchriſten. Aber bemerkenswert und für judenchriſtlichen Urſprung dieſer Quelle

---

1) Es fragt ſich, wie weit ſich W. (= Wirbericht) noch über V. 16 hinaus erſtreckt. Spitta hat noch (233 f.) V. 17 f. als Stücke von W. zu halten verſucht, worauf ja das in dieſen Verſen vorkommende ἡμεῖς auch zu führen ſcheint. Es wäre ja möglich, daß der Mnaſon, bis zu welchem die Cäſareenſiſchen Jünger die Reiſenden geleiten, nicht in Jeruſalem, ſondern zwiſchen Cäſarea und Jeruſalem wohnte, alſo ihnen das erſte Nachtlager hinter Cäſarea bot (ſ. Spittas Begründung). Aber ein auffallender Umſtand iſt bisher nicht genügend berückſichtigt. Man bemerke, daß, nachdem V. 17 von den ἀδελφοί, d. h. doch wohl (16, 2. 40; 17, 6. 10. 14; 18, 18. 27; 21, 7. 17) von der Gemeinde im ganzen erzählt iſt, daß ſie die Rückkehrenden freudig aufgenommen hätten (15, 4; 18, 27), V. 19 noch ſpeziell von einer (natürlich erſtmaligen) Begrüßung (18, 22? 20, 1. 6. 7 W.) mit Jakobus und den Älteſten die Rede iſt. Dieſe waren doch wohl auch bei der Zuſammenkunft in V. 17 dabei und zwar in erſter Linie. Auch zwiſchen V. 17 und V. 22 beſteht ein Widerſpruch, denn das πλῆθος V. 22 ſind doch eben die ἀδελφοί, die Paulus bereits geſprochen hat. Woher dieſer Umſtand? Man wird innerhalb der V. 17—20ª noch eine Scheidung machen müſſen. Und zwar wahrſcheinlich ſo, daß V. 18 aus einem anderen Bericht eingeſchaltet iſt. Hierfür ſcheint das ungeſchickte Παῦλος σὺν ἡμῖν (vgl. 16, 17) zu ſprechen. So haben wir zwei Berichte. Der eine, V. 17. 19. 20ª (— ἐδόξασαν τὸν θεόν), berichtet nur von einer Gemeindeverſammlung, die dem glänzenden Berichte des Paulus mit Lobpreis Gottes antwortet. In dem anderen (V. 18. 20ᵇ ff.) geht Paulus zuerſt zu Jakobus und den Älteſten zu einer Privatkonferenz, bevor eine Gemeindeverſammlung in Ausſicht genommen wird. — Τῇ ἐπιούσῃ, welches 16, 11; 20, 15 in W. vorkommt, fordert nicht die Zugehörigkeit des 18. Verſes zu W. Denn der Ausdruck ſtammt hier wohl vom Redaktor, dem er von 20, 15 her noch im Griff liegen konnte. Das Impf. εἰσήει iſt bei einem Hellenen nicht natürlich, wohl aber bei einem Juden. Vgl. das häufige ἔλεγεν in LQ. (vgl. Apg. 3, 3; 21, 26).

beweisend ist, daß dieser jüdische Charakter der *πεπιστευκότες* gar nicht erst erwähnt wird, er ist selbstverständlich. Das Judenchristentum ist das normale, die Heidenchristen bilden die Ausnahme. Gleichwohl fehlt es dem Jakobus dieser Quelle nicht an Universalismus, wie es denn überhaupt falsch ist, Judenchristentum und Universalismus in Gegensatz zu bringen. Apg. 15, 16 ff. beruft er sich auf die Amosstelle von der Hütte Davids, nach welcher *οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων* den Herrn dereinst suchen sollen und das sind *τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς*. Also, daß eine Anzahl Heiden zum Heil kommen sollen, gilt ihm für gewiß. Aber es ist bemerkenswert, daß auch hier die Nichtjuden doch nur die Ausnahme bilden, einen kleinen Rest gegenüber den Myriaden gläubig gewordener Juden (21, 20), der sich darum auch dem Rahmen der „Hütte Davids" einzufügen hat. Aber auch Jakobus verlangt nicht, daß sie die ganze Last des Gesetzes, speziell die Beschneidung übernehmen sollen, sondern nur eine beschränkte Zahl von Bestimmungen. Dem entspricht nun auch die Stellung dieser Quelle, die aufseiten des Jakobus steht, zu Paulus. Seine Heidenmission wird nicht bemängelt, sie wird einfach hingenommen ohne Tadel, aber auch ohne Lob. Schlimm wird es nur gefunden, wenn es wahr wäre, was man von Paulus sagt, daß er die Diasporajuden den Abfall lehre vom Gesetz, daß er ihnen sage, sie sollten nicht mehr ihre Kinder beschneiden und nicht in den Sitten des Moses wandeln. An diesem Vorwurf, setzt Jakobus voraus, kann natürlich nichts sein (21, 21. 24), und es versteht sich von selber, daß Paulus in den Schranken der Gesetzesbeobachtung wandele. Hierin liegt, daß der Standpunkt dieser Quelle zwar nicht partikularistisch in schroffem Sinne, sondern höchstens in naivem Sinne ist, daß sie aber für Juden und Judenchristen am Gesetze festhält und es selbstverständlich findet, daß kein geborener Jude jemals von ihm lassen könne. Man ist natürlich *ζηλωτὴς τοῦ νόμου* (20, 20). Damit ist aber nicht gesagt, daß man Pharisäer war und geblieben ist. Sondern unsere Quelle denkt bei allem antipharisäisch, vermutlich schon deswegen, weil die Pharisäer nach den Reden Jesu die ärgsten Feinde der christlichen Sache sind. Selbstverständlich täuscht sich die Quelle nun darüber, wenn sie

meint, daß der geſchichtliche Paulus dieſem Standpunkte, dieſer Rede des Jakobus beigeſtimmt haben würde. In dieſem Sinne hatte Paulus eben kein Verhältnis mehr zum Geſetz, ein *ζηλωτὴς τοῦ νόμου* war er nicht, eher ein Gegner des Geſetzes. Sicher iſt es eine einſeitige Anklage, welche die Judenchriſten 21, 21 erheben, wobei ſie völlig die poſitive Seite der Heidenpredigt unterſchlagen und dem Paulus nur deſtruktive Tendenzen unterlegen. Aber daß Paulus eher mit dieſer Meinung, als mit der des Jakobus geſtimmt haben würde, iſt ebenſo gewiß. Alſo in der Überlieferung, welche hier fließt, hat ſich das Bild des Paulus unzweifelhaft ſchon verſchoben. Seine Erfolge, die blühenden Heidenkirchen können nicht mehr aus der Welt geſchafft, ſondern müſſen einfach als Gottes Werk anerkannt werden. Aber eben darum kann dieſer begnadigte Mann auch nicht ein Gegner der Urapoſtel ſein, nicht im Gegenſatz zu dem Helden der Quelle Jakobus dem Gerechten ſtehen. So wird die landläufige judenchriſtliche Anklage in übertriebener Weiſe formuliert, und auf dieſer Folie erſcheint dann Paulus dem Standpunkt der Urgemeinde näher gerückt. Iſt dies alles, was hier erzählt wird, rein aus der Luft gegriffen? Liegt hier nur naive oder bewußte Geſchichtsentſtellung vor? Ich wage es, gegenüber dem herrſchenden Vorurteil, die Thatſache der *εὐχή* in Schutz zu nehmen, auf die Gefahr hin, mit den üblichen Ehrentiteln des Harmoniſten und Apologeten von den Vertretern der „freien“ Forſchung überſchüttet zu werden.

Daß Paulus nie eine Frömmigkeitsleiſtung übernommen haben würde, um zu zeigen, daß er ein *ζηλωτὴς τοῦ νόμου* ſei, iſt gewiß. Daß er aber überhaupt keine *εὐχή* übernehmen konnte, iſt eine ebenſo leere Behauptung wie die, daß einer, der die Verdienſtlichkeit des Betens leugnet, nicht mehr beten könne. Paulus wollte ſich nicht ſein Heil durch ſolche Übung ſichern, dann hätte er die errettende Gnade Gottes mißachtet. Aber wer will es als pſychologiſch unmöglich hinſtellen, daß Paulus bei ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem, die für ihn den Todesgang bedeutete, ſich einem Gelübde unterwarf, um in heiliger Sammlung und Gebetsſtimmung dem entgegenzuſehen, was kommen mußte? Gerade ſo, wie Paulus bei jedem Beſuche in Jeruſalem betend zum Tempel hinaufgegangen

ſein wird, ſo hat er auch dieſe Frömmigkeitsübung mitgemacht, aus innerem Bedürfnis, nicht als ein ἔργον νόμου, auch nicht um den Juden ein Jude zu werden, ſondern in dem dankbaren Bewußtſein, dem Volke anzugehören, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι. Alſo die Thatſache, daß Paulus jene εὐχή übernommen hat (vgl. auch 18, 18), und daß er bei Ausübung der hierzu gehörigen Funktionen im Tempel in Gefangenſchaft geraten iſt, kann nicht bezweifelt und beſtritten werden. Auch das iſt gewiß, daß dieſe Scenen bald nach der Rückkehr nach Jeruſalem ſtattfanden. Ebenſo wird man die Thatſache, daß eine Konferenz mit Jakobus, in welcher wichtige Dinge verhandelt wurden, ſtattfand, nicht bezweifeln wollen. Was fehlt nun noch viel daran, daß die ſpätere judenchriſtliche Überlieferung, vermutlich nach dem Tode des Jakobus, dieſe Thatſachen in unwillkürlicher oder willkürlicher Verſchiebung ſo zurechtlegte, daß Paulus auf Veranlaſſung des Jakobus dieſe εὐχή übernommen habe zum Beweiſe, daß er auf demſelben Standpunkte ſtehe wie jener. Können wir alſo in dieſer Hinſicht die Erzählung der Quelle nicht glaubwürdig finden, ſo können wir doch verſtehen, wie ſie entſtanden iſt.

Noch eine Frage: zeichnet unſere Quelle den Jakobus richtig? Von vornherein iſt anzunehmen, daß ſie, die dem Jakobus innerlich näher ſteht als dem Paulus, ihn richtiger charakteriſiert haben werde. In der That hält ihr Bild dem Galaterbrief gegenüber Probe. Auch nach dem Galaterbrief ſteht Petrus inbezug auf den Verkehr mit Heiden eine Nuance freier als Jakobus, auch nach ihm kann man im Namen des Jakobus gegen ſchrankenloſen Verkehr mit Heiden eifern. Es liegt im Verfolg von Gal. 2, daß Jakobus die Forderungen des Apoſteldekrets anregt. Ebenſo iſt Petrus in Antiochien ſo geſchildert, wie er uns in den Corneliusgeſchichten entgegentritt. Ferner die neuer Kritik iſt geneigt, im Jakobus den Vertreter des Phariſäismus unter den Urapoſteln zu erblicken. Dem würde die antipharisäiſche (15, 5) Haltung des Jakobus in der Apoſtelgeſchichte widerſprechen. Aber, wenn auch Jakobus dem völlig freien Treiben des Paulus bedenklich gegenüberſtand, war er darum Phariſäer? Nach dem Galaterbrief iſt dies unmöglich.

Inbezug auf Gal. 2, 9 pflegt man immer die Frage ſo zu ſtellen, wie weit die Urapoſtel den Paulus anerkennen konnten. Man ſollte doch lieber fragen: wenn Jakobus ein Phariſäer war, alſo einen Standpunkt einnahm, gegen den Paulus den ſeinigen doch gerade abgegrenzt hatte, — konnte dann *Paulus ihm die Rechte der Gemeinſchaft reichen*? Denn er wenigſtens hat es doch wohl ehrlich gemeint. Paulus konnte garnicht mit ihnen in eine Gemeinſchaft eintreten, wenn er bei Jakobus phariſäiſche Anſichten, alſo den Standpunkt fand, daß für die Erlangung des meſſianiſchen Heiles die Erfüllung des Geſetzes die Bedingung ſei.

Wir lernen aus dieſer Quelle alſo ein Judenchriſtentum kennen, welches für Juden und Judenchriſten die weitere Geltung des Geſetzes als ſelbſtverſtändlich anſieht, nicht zwar als Heilsbedingung, wohl aber als unaufgebbare religiöſe Lebensatmoſphäre. Ebenſo denkt ſie ſich auch den Paulus — wenn auch mit Unrecht. Sie bekämpft aber den Phariſäismus und — wie man an anderen Stellen ſehen kann — das empiriſche, unbußfertige Volk Israel. Der Gedanke, daß die Judenchriſten das wahre Israel ſind, liegt dann, wenn er auch nicht ausgeſprochen wird, in der Konſequenz.

Aber ſchon zu lange haben wir uns von der wichtigen Grundfrage entfernt: Was lehrt uns die Apoſtelgeſchichte von der wichtigen Verhandlung in Jeruſalem, von der Paulus Gal. 2 berichtet? Wir ſahen, daß die judenchriſtliche Quelle B, die wir ſoeben charakteriſiert haben, und die am deutlichſten in den Corneliusgeſchichten zu erkennen iſt, in Kap. 15, 5—33 *nicht die Verhandlung* Gal. 2 ſchilderte, ſondern eine ſpätere Verhandlung der Jeruſalemiſchen Autoritäten untereinander, welche nur *nach* dem Konflikt zwiſchen Paulus und Petrus in Antiochien ſtattgefunden haben kann, — eine Verhandlung, an welcher Paulus überhaupt nicht beteiligt war. Ehe wir auf die Darſtellung in 15, 1—4 eingehen, welche Spitta merkwürdigerweiſe mit in dieſe Quelle B einrechnet, in der wir einen anderen Standpunkt und eine andere Art erkennen müſſen, fragen wir: hat denn die ſoeben beſprochene Überlieferung B nicht an einer anderen Stelle von der Verhandlung Gal. 2 etwas berichtet?

Wenn man bedenkt, daß die Quelle laut Kap. 21, aber auch nach Kap. 9 von Paulus und seiner Mission nicht nur Notiz genommen, sondern dieselbe sogar als einen wichtigen Faktor anerkannt hat, so werden wir von vornherein erwarten dürfen, daß sie auch den Moment nicht ganz unberücksichtigt gelassen haben werde, wo die Thätigkeit des Paulus zum erstenmale zur Kenntnis der Jerusalemischen Gemeinde gelangte. In Betracht können nur kommen die zwei Jerusalemischen Besuche, die 9, 26—30 und 11, 27—30 erzählt werden. 11, 27—30 kann hier sofort ausgeschieden werden, da dieser Abschnitt, wenn nicht alles trügt, aus A stammt (bemerke wie 12, 1—24 aus B sich in diese Erzählung einkeilt). Es bleibt also nur 9, 26—30. Daß dieser Besuch weder mit dem Inkognitoaufenthalt des Paulus bei Petrus (Gal. 1, 18) identisch sein kann, noch zwischen Gal. 1 und 2 eingeschoben werden darf, sei hier vorweg zugestanden. Das sind Notbehelfe, die aus der Annahme der Einheitlichkeit der Apostelgeschichte einerseits entspringen, anderseits aus dem sicher richtigen Gefühl, daß, was 9, 26—30 erzählt wird, nicht einfache Tendenzerfindung, sondern Überlieferung sei. Daß die hier fließende Überlieferung unvollständig ist, bleibt ja auf alle Fälle bestehen. Denn es fehlt immer die arabische Reise, die drei Jahre Zwischenraum vor dem ersten Besuch, dieser erste Besuch selber und der Beginn der Thätigkeit in Syrien und Kilikien. Eine Identifikation dieses Besuches, der nach der Apostelgeschichte sich unmittelbar an die Damascenischen Tage anschließen soll mit dem Gal. 2 erzählten, der 17 Jahre nach der Bekehrung stattfand, scheint also schon chronologisch unmöglich zu sein. Immerhin aber ist doch zu erwägen, daß der Abschnitt 9, 26—30 ohne eine nähere Zeitbestimmung an den vorhergehenden angeknüpft ist, wenn auch Lukas diese Ereignisse als καθεξῆς stattfindend gedacht haben wird. Aber seine Überlieferung verzichtete eben auf eine Zeitangabe. Wer bisher gefolgt ist und den Jerusalemischen Standpunkt dieser Überlieferung erkannt hat, wird die Ungenauigkeit und Unbestimmtheit dieser Zeitangabe verstehen können. Es kommt ihr eben nur auf die Jerusalemischen Ereignisse an. Was außerhalb Jerusalems vorgeht, interessiert sie ja auch zum Teil (vgl. Kap. 8. 10), aber doch nur so weit, als es

in die Jerusalemischen Verhältnisse eingreift. So kommt es ihr hier nicht auf eine Biographie des Paulus an, sondern sie hebt nur den Moment hervor, wo er zum erstenmale seit der Bekehrung mit der Urgemeinde in Berührung tritt. Sie übergeht alles, was für Paulus dazwischen liegt, insbesondere seine erste Thätigkeit unter den Heiden.

Aber ist es denn denkbar, daß die Quelle in dieser doch so völlig von Gal. 2 abweichenden Darstellung jenen Besuch des Paulus meinen könne. Welche tiefgreifenden Unterschiede! Die Scheu des Paulus; Barnabas scheint schon in Jerusalem zu sein; der Streit mit den Hellenisten. Namentlich letzterer geht völlig über den Rahmen von Gal. 2 hinaus. Aber wenn wir gleich hieran anknüpfen dürfen — wer sind denn die Hellenisten, mit denen Paulus hier in so gefährliche Fehde gerät? Gemeindeglieder, griechisch redende Judenchristen, wie 6, 1 (Quelle A) können es natürlich nicht sein, denn die ἀδελφοί, die Gemeinde beschützt den Paulus gegen sie. Es können also nur wie 6, 9 f.; 21, 27 f. Diasporajuden sein. Aber warum treten diese gegen Paulus auf? Hier findet doch ein Unterschied von der Disputation der hellenistischen Synagogenmitglieder mit Stephanus (6, 9 f.; Quelle A) statt. Stephanus mit seinen Lehren ist in Jerusalem bekannt, und wir verstehen, daß er angegriffen werden kann. Aber wie kommt der zum erstenmale in Jerusalem auftretende Paulus, von dessen Lehre man doch noch nicht viel in Jerusalem weiß, zu dieser tötlichen Feindschaft mit den Juden? Und warum gerade mit den Hellenisten? Warum nicht mit den Palästinensern, den Sanhedristen, seinen früheren Auftraggebern? Dies ist nur so zu verstehen, daß wie 21, 27 f., so auch schon hier, Juden aus der Diaspora den Paulus wegen seiner Predigt bekämpfen, welche angeblich aus nichts anderem besteht als aus einem Lehren κατὰ τ. λαοῦ κ. κατὰ τ. νόμου κ. τ. τόπου τούτου. Damit verrät aber unsere Erzählung wider Willen, daß sie einen Zeitabschnitt übersprungen hat. Sie setzt stillschweigend schon eine ausgebreitete Thätigkeit des Paulus in der Diaspora voraus. Sie widerspricht sich also, wenn sie 9, 27 bloß von seiner Predigt in Damaskus erzählt. Auch dies ist verständlich, wenn wir den Jerusalemischen Stand-

punkt der Quelle erwägen. In späterer Zeit — sagen wir Ende der sechziger Jahre — sind diese Dinge aufgezeichnet. Hier ist nun bloß der Punkt markiert, wo Paulus zum erstenmale in Jerusalem öffentlich auftritt. Man hat die Erinnerung an den Streit mit den Hellenisten, versteht aber aus dieser Thatsache nicht die rechten chronologischen Schlüsse zu ziehen und knüpft daher 9, 27 mit ἐν Δαμασκῷ den Vorgang eng an die Damascenischen Ereignisse an. Damit ist aber die chronologische Differenz, die zwischen unserem Stück und Gal. 2 liegt, aufgeklärt.

Ein anderer Punkt: Barnabas erscheint in beiden Berichten. Freilich nach Gal. 2, 1 kommt auch Barnabas von Antiochien mit herauf, Apg. 9, 27 findet Paulus ihn, wie es scheint, in Jerusalem vor. Gewiß auch eine starke Differenz. Aber auch hier weist der Bericht der Apostelgeschichte über sich selbst hinaus. Wie kommt Paulus zu einer näheren Beziehung zu Barnabas? Warum hegt dieser kein Mißtrauen gegen Paulus? Nach der Darstellung der Apostelgeschichte weiß er ja bisher auch nicht mehr von seinem Wirken als die anderen. So weist auch dieser Punkt auf eine frühere Bekanntschaft zwischen beiden hin, womöglich auf eine gemeinsame Wirksamkeit. Aber Barnabas ist ja bisher von Jerusalem nicht fortgewesen. Auch hier erkennen wir die Unvollkommenheit unserer Quelle. Sie beleuchtet alles nur soweit, als es für Jerusalem wichtig ist. Alles andere interessiert sie nicht. Und so hat sie bisher nicht erzählt, daß Barnabas und Paulus Arbeitsgenossen sind. Vielleicht weiß sie ja allerlei über diese gemeinsame Arbeit, dann hat sie es jedenfalls später, also an falscher Stelle erzählt. Die Erwähnung des Barnabas in unserem Bericht ist also eine richtige Reminiscenz daran, daß bei jenem Besuch Paulus mit Barnabas zusammen auftrat, sie ist aber falsch verwertet dadurch, daß der ganze Besuch an zu früher Stelle erzählt und nicht erwähnt ist, daß zwischen der Bekehrung des Paulus und diesem Besuche schon eine große Missionsarbeit liegt [1]).

---

1) Damit hängt denn auch die unwesentlichere Abweichung zusammen, daß Paulus den Barnabas nicht mitbringt, sondern vorfindet. Ferner das εἰς Ταρσόν (9, 30) — eine zweifellos falsche Notiz, die dadurch hervorgerufen ist, daß die

Wir haben alſo bisher erkannt, daß unſer Abſchnitt in zwei weſentlichen Punkten über ſich ſelbſt hinausweiſt und dadurch dem Bericht in Gal. 2 näher rückt. Nun unterſcheidet er ſich ja freilich noch immer dadurch, daß er den Helleniſtenſtreit erwähnt, den Paulus übergeht und daß er von den wichtigen Verhandlungen Gal. 2 nichts weiter berichtet. Was den zweiten Punkt anlangt, ſo erinnern wir daran, daß Gal. 2 nichts von einem Streit in Jeruſalem erzählt war, ſondern nur von einer dankbar freudigen Anerkennung des Paulus und Verbrüderung. Dieſe erwähnt unſer Bericht nun freilich nicht. Aber man bemerke, daß er auch in ſich eine Lücke hat, inſofern als er hinter V. 27 nicht erzählt, wie denn nun Paulus ſchließlich von den Apoſteln aufgenommen worden iſt. Alſo ſetzt die Quelle als ſelbſtverſtändlich voraus, daß ſie ihn gern und gut aufnahmen. Wenn ſie nun von der Abmachung und Gebietsverteilung nichts erzählt, ſo iſt dies ein entſchiedener Mangel, aber doch verſtändlich aus der ganzen Haltung der Quelle, die nichts weniger als einen weiten Blick und, wie wir geſehen haben (S. 527 f.), inbezug auf den Unterſchied des Paulus von den Urapoſteln nur ſehr trübe Vorſtellungen hat.

Wenn aber Paulus den Helleniſtenſtreit nicht erwähnt, ſo kann dies keinen fundamentalen Unterſchied begründen, da er in Gal. 2 wirklich keine Veranlaſſung hatte, dieſen Punkt zu berühren.

Wir haben alſo hinſichtlich der Quelle B folgende Ergebniſſe zu verzeichnen:

1) Apg. 15, 5—33 iſt nicht die Verhandlung Gal. 2 gemeint, ſondern eine Beſprechung im Kreiſe der Urapoſtel, welche nur nach dem Antiocheniſchen Streit Gal. 2, 11 ff. verſtändlich iſt, NB. auch, nachdem Silas-Silvanus aus der Gemeinſchaft des Paulus ausgeſchieden und in ein näheres Verhältnis zu den Urapoſteln wieder eingetreten war. Vgl. 1 Petr. 5, 12.

2) Apg. 9, 26—30 ſcheint den Beſuch Gal. 2, 1—10 zu meinen, wenn dort auch eine unvollkommene Darſtellung gegeben

---

Antiochen. Miſſionsarbeit nach dem Plane der Quelle B oder des Red. erſt ſpäter folgte.

wird. Aber gerade die Mängel des Berichts weisen über ihn hinaus und nähern ihn dadurch an Gal. 2, 1—10 an.

III.

Zum Schluß werfen wir noch kurz die Frage auf, welche Vorstellung die Quelle A von den Jerusalemischen Verhandlungen hat. Ich sagte schon, daß wir Apg. 15, 1—4. 12 gegen Spitta zur Quelle A zu rechnen haben. Und zwar versuchen wir 15, 1 als Fortsetzung von 14, 28 zu verstehen. Den Zusammenhang zwischen 14, 28 und 15, 1 zu sehen ist Spitta verhindert worden durch die trügerische Beobachtung, daß 15, 35 genau so wörtlich an 14, 28 anknüpfe, wie es ja zweifellos bezüglich 11, 19 und 8, 4 der Fall ist. Spitta bemerkt: „14, 28 und 15, 35 sind ein und derselbe Vers, von R des Einschubs von 15, 1—33 aus B wegen jedesmal nach Bedarf umgestaltet". Das einzige gleichbedeutende Wort ist thatsächlich *διέτριβον*. Also muß man die Behauptung Spittas doch etwas näher prüfen. Da ist nun zunächst wahrscheinlich, daß im Sinne des Redaktors der 35. Vers nicht den Anfang eines neuen Abschnittes, sondern das Ende des alten Abschnittes bilden soll. Denn, nachdem von Silas und Judas erzählt ist, was sie thaten (V. 32 f.), wird nun mit gegensätzlichem *δέ* erzählt, daß Paulus und Barnabas nicht wieder nach Jerusalem gegangen, sondern in Antiochien geblieben seien. Wer nun, wie wir, der Meinung ist, daß in dem vorhergehenden Abschnitt in B Paulus und Barnabas garnicht dabei waren, der wird mit uns den 35. Vers dem Redaktor auf Rechnung setzen, der doch auch noch das Weitere von Paulus und Barnabas berichten mußte. Daß er gerade sehr geschickt verfahren wäre, kann man nicht behaupten. Denn, wenn sein 35. Vers den Anschein erweckt, daß es sich hier um eine längere Thätigkeit der Predigt handelt — übrigens eine recht lahme und überflüssige Notiz, wie solche dem Redaktor eigen sind (vgl. 16, 5) —, so werden wir in V. 36 wieder aus dieser Vorstellung herausgerissen, da die Thätigkeit nur wenige Tage gedauert haben soll. Diese Zeitbestimmung *μετὰ δέ τινας ἡμέρας* muß Spitta übrigens auch für einen Zusatz des Redaktors halten, da sie sich mit *χρόνον*

οὐκ ὀλίγον 14, 28 nicht reimt. Mir ſcheint mithin kein Grund zu ſein, zwiſchen 14, 28 und 15, 1 eine Fuge anzunehmen. 15, 1—4 nimmt alſo, wie geſagt, den Antiocheniſchen Standpunkt ein, inſofern als in V. 1 (der doch nach Spitta nicht mit 14, 28 zuſammenhängen ſoll) Antiochien nicht ausdrücklich erwähnt iſt, ebenſo V. 3. Es iſt darum ſehr begreiflich, daß Spitta bei der deutſchen Wiedergabe ſeiner Quellen (S. 369) die Worte „nach Antiochia“ in Klammern hinzufügt — ein unfreiwilliges Eingeſtändnis, daß hier nicht alles klappt. Die διδάσκοντες V. 1 ſind nicht als Judenchriſten oder gar wie V. 5 als phariſäiſche Judenchriſten gekennzeichnet, ſondern einfach als τινές .. ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας. Dies genügt vom Standpunkt dieſer Erzählung aus: was von Judäa kommt, iſt für die Antiochener natürlich judenchriſtlich. In dieſem silentium liegt ein ſchlagendes argumentum für helleniſtiſch-diaſporajudenchriſtliche Herkunft des Berichtes. Ja noch mehr: der Verfaſſer unterſcheidet nicht, wie es doch B (15, 5) thut, zwiſchen Judenchriſten überhaupt und phariſäiſchen Judenchriſten. So genau iſt er über Jeruſalemiſche Verhältniſſe nicht orientiert. Die Formulierung der Forderung iſt, wie wir ſchon ſahen, nicht von dem judenchriſtlichen Geſichtspunkt diktiert, daß die Heidenchriſten ihrer Unreinheit durch Auflegung des Geſetzes entledigt werden müßten, ſondern ſie iſt ſo formuliert, daß die Teilnahme am Heil an die Bedingung der Beſchneidung geknüpft ſei [1]). Darin ſteht ſie dem Urſprünglichen, wie wir es aus Gal. 3 z. B. noch erkennen können, zweifellos näher als 15, 5 ff. V. 2 würde zu unſerer Auffaſſung von Gal. 2 gut paſſen, da alſo hiernach der eigentliche Streit nur in Antiochien ſtattfand. In καί τινας ἄλλους würde auch Titus ſtecken. Wenn wir nun bloß noch V. 12 zu A nehmen, ſo fehlt allerdings in dieſem Berichte eine Schilderung davon, wie

1) Der Ausdruck τῷ ἔθει τ. Μωυσῆς erinnert allerdings an 6, 14 (B); 21, 21 (B). Aber daraus kann man nichts folgern. Denn bis heute leiden alle Argumentationen aus der Sprache an dem Gebrechen, daß wir die Sprache des Redaktors noch nicht kennen, ſowie daran, daß wir nicht wiſſen, ob nicht A und B dem Lukas bereits in einer Verbindung miteinander vorgelegen haben — was mir nicht ganz unmöglich ſcheint.

nun die Erzählungen des Barnabas und Saulus [1]) von den Urapoſteln aufgenommen ſind. Indeſſen dieſe Darſtellung, die etwa wie 21, 20a: *οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξαζον τ. θεόν* gelautet haben wird, iſt eben durch den aus B eingeſchalteten Bericht V. 5—33 verdrängt. Ferner könnte noch der Umſtand befremden, daß, wenn V. 35 dem Redaktor zugewieſen worden iſt, von einer Rückkehr des Paulus nach Antiochien nichts erzählt wäre. Es iſt aber keineswegs ausgeſchloſſen, daß der 35. Vers, der in ſeine heutige Geſtalt allerdings vom Redaktor gebracht iſt, doch einen Bericht über die Rückkehr nach Antiochien verdrängt habe, der anderer Natur geweſen. Wenn jener Bericht aus B 9, 26—30 auch nur in irgendeinem Punkte eine richtige Reminiscenz enthielt, ſo wäre der Abſchied von Jeruſalem kein freiwilliger, ſondern durch drohende Gefahr beſchleunigt geweſen (9, 29) — ein Ereignis, das der Redaktor entweder ſchon als Doublette, oder aber als einen das Geſamtbild vom Apoſtelkonzil ſtörenden Zug fallen ließ.

Schließlich haben wir uns noch mit dem Verſuche Spittas [2]) auseinanderzuſetzen, die Jeruſalemreiſe Gal. 2 in Apg. 11, 27—30 (aus Quelle A) wiederzufinden. Einige auf den erſten Blick blendende Argumente werden hier aufgeboten: 1) Beide Male eine *ἀποκάλυψις* — aber wie verſchieden! Hier in Apg. 11 bezieht ſie ſich nur auf das Ausbrechen der Hungersnot, der Reiſeplan dagegen beruht auf freiem Entſchluß der Antiochener. 2) Barnabas und Saulus — freilich eine unleugbare Übereinſtimmung. 3) Die Überbringung der Kollekte, verglichen mit *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι* Gal. 2, 10, welches recht gut auch plusquamperfektiſch zu deuten iſt (Spitta, 185). Wenn aber Spitta, um die Beziehung des *ἐσπούδασα* auf die ganze Zeit vor Abfaſſung des Galaterbriefes abzuſchneiden, bemerkt: „Von einer Bemühung des Paulus um eine Kollekte für die judenchriſtlichen Gemeinden nach dem Apoſtelkonzil und vor Abfaſſung des Galaterbriefes iſt nichts bekannt“, — ſo darf man wohl erwidern, daß wir über dieſe Zeit

---

1) Bemerke, daß in V. 12 Barnabas voranſteht, was man dem Redaktor kaum zutrauen kann.

2) Vgl. auch Völter, Die Kompoſition der paulin. Hauptbriefe. I, 132 ff.

überhaupt wenig genug wissen — vorausgesetzt, daß die übliche Datierung des Galaterbriefes im Rechte ist. Also beweisen kann die Stelle auch nichts. Nur das eine fällt für Spittas Vermutung ins Gewicht, daß diese konkrete Jerusalemreise Apg. 11, 27—30 im Galaterbriefe nicht erwähnt zu sein scheint, da eine Einschiebung zwischen Kap. 1 und 2 nicht möglich ist. Wenn nämlich unser Bericht aus A stammt, wenn A, wie auch ich mit Spitta annehme, gute geschichtliche Nachrichten enthielt, dann wird hier keine Erfindung vorliegen. Aber warum — frage ich — hat Spitta nicht versucht, Apg. 11, 27—30 mit Gal. 1, 18 zu identifizieren? Dies liegt doch zweifellos näher, als die Kombination mit Gal. 2, und anderseits als die Identifizierung von Gal. 1, 18 und Apg. 9, 26—30, vor der Spitta nicht zurückschrickt. Freilich liegt auch zwischen Gal. 1, 18 und Apg. 11, 27—30 eine Verschiedenheit des Motivs vor, aber wer will es für unwahrscheinlich halten, wenn Paulus sein persönliches Motiv, Apg. 11 die äußere Veranlassung der Reise berichtet? Der Bericht der Apostelgeschichte selber aber stimmt in einem Punkte mit Gal. 1, 18 sehr stark überein, nämlich darin, daß die Sendung des Barnabas und Saulus nur an die Presbyter erging. Es wird von einer Berührung mit der Jerusalemischen Gemeinde nichts erzählt. Wenn unser Verfasser nichts von den 15 Tagen, nichts von zu erwartenden Aussprachen zwischen Paulus und Petrus sagt, so liegt das auch wieder daran, daß er durchweg den Antiocheniſchen Standpunkt einnimmt und über Jerusalemische Details weder Kunde noch für sie Interesse hat. Nur das eine könnte gegen unsere Kombination sprechen, daß nach Gal. 1, 17 f. Paulus nicht von Antiochien, sondern von Damaskus aus jene Jerusalemfahrt angetreten haben soll. Aber wer sagt uns, daß wirklich von Paulus die Gal. 1, 18 genannten drei Jahre ganz in Damaskus zugebracht sind? Hier scheint vielmehr die Apostelgeschichte (9, 23 ff.) eine richtige Erinnerung zu haben, daß Paulus bald aus Damaskus weichen mußte. Mithin stehe ich nicht an, die Identifikation von Apg. 11, 27—30 mit Gal. 1, 18 für mindestens ebenso wahrscheinlich zu halten wie Spittas Kombination.

Schließlich mache ich noch auf einen Punkt aufmerksam, der für

meine Quellenscheidung und Kombination spricht [1]). Bei Spitta kommt es so zu stehen, daß A — sonst eine Quelle ersten Ranges — die Jerusalemischen Vorgänge in der Hauptsache unrichtig darstellt, insofern sie das Motiv der Reise: den Beschneidungsstreit fallen läßt und ein anderes Motiv nennt, während B, — sonst eine Quelle durchaus zweiten Ranges, wenigstens den Ursprung des Streites richtig erzählt. Bei meiner Scheidung steht A dem Paulinischen Bericht nahe, und B ist in all ihrer Unrichtigkeit durchweg aus ihrem judenchristlichen Standpunkt heraus zu verstehen und zu erklären [2]). — Ich kann diese Zeilen nicht schließen, ohne die Hoffnung auszusprechen, daß Spitta in ihnen nicht einen Angriff sehen möge, sondern einen Versuch, an der Lösung der von ihm so erheblich geförderten Aufgabe mitzuarbeiten. Gerade die Gemeinschaft der Methode und die reiche Belehrung, die ich seiner Arbeit verdanke, hat mich zu ihrer Abfassung ermutigt.

1) A: 11, 27—30 = Gal. 1, 18; 15, 1—4. 12 = Gal. 2, 1—10. B: 9, 26—30 = Gal. 2, 10; 15, 5—33 nach Gal. 2, 11 ff. und ohne Paulus' Anwesenheit.

2) Freilich ist bei meiner Auffassung, welche, bezüglich der Identifikation von Gal. 1, 18 und Apg. 11, 27—30, von Schwierigkeiten nicht frei ist, noch eine andere Möglichkeit zu erwägen. Sehr wahrscheinlich hat man Apg. 9, 30 als einen Zusatz des Red. zu streichen (S. 534 Anm.), da die Reihenfolge Cilicien Syrien gegen Gal. 1, 21 streitet. Dann aber wird auch Apg. 11, 25 verdächtig. Und ist nicht die Hervorhebung des Saulus neben Barnabas zu einer so wichtigen Mission wie Apg. 11, 27—30 befremdend, da er doch 13, 1 als der letzte unter Fünfen erscheint, der erst durch einen Befehl des hl. Geistes dem Barnabas coordiniert wird? M. a. W.: sind wir wirklich sicher, daß Saulus nach A an der Kollektenreise beteiligt war?

3.

Matheſius als Dichter.

Ein Beitrag zu ſeiner Biographie[1]) und zur Hymnologie.

Von

Prof. D. Loeſche in Wien.

Kaum waren die erſten, ſchwerſten Geiſteskämpfe durchgerungen, kaum die Grundpfähle eingerammt, drängte Luthers poeſie- und muſik-freudiges Herz, ſowie ſein Scharfblick für die kultiſchen Bedürfniſſe der erwachſenden evangeliſchen Gemeinde und Familie, dazu, die neuen treibenden Gedanken in Verſe und Noten zu bringen. „Wer mit Ernſt glaubt“ — heißt es in einer ſeiner Geſangbuch-Vorreden[2]) — „der kanns nicht laſſen, er muß fröhlich und mit Luſt davon ſingen und ſagen, daß es andere auch hören und herzu kommen“; und in einer anderen[3]): „Ich wollte alle Künſte gern ſehen im Dienſt deſſen, der ſie gegeben und geſchaffen hat.“ Nur zögernd und taſtend, aber auch hier ſeine Vielſeitigkeit bekundend, legte er ſelbſt Hand an und wurde zum vielgeſegneten und vielgerühmten, unzählige Nachkommen zeugenden, Vater des evangeliſchen Kirchenliedes und Kirchengeſangs[4]).

1) Vgl. meine früheren Bauſteine zu derſelben: Jahrb. d. Geſ. für die Geſchichte des Proteſtantismus in Öſterreich 1888, Hft. 1. — 1889, Hft. 4. — 1890, Hft. 12. — 1891, Hft. 1. — Theol. Stud. u. Krit. 1890, Hft. 4. — Zeitſchr. f. prakt. Theol. 1890, Hft. 1. 2. — Analecta Lutherana et Melanthoniana. Gotha 1892. — Mitteilungen d. Geſ. für deutſche Erziehungs- und Schulgeſchichte. 1892. Hft. 4. — Siona 1892. No. 9.

2) Goedeke, Dichtungen von D. M. Luther. 1883. S. 6.

3) Wackernagel, M. L.s geiſtliche Lieder 1856, S. XVI.

4) H. A. Köſtlin, Luther als der Vater des evangel. Kirchengeſanges. „Muſikal. Vorträge.“ Nr. 34. Leipzig. Breitkopf & Härtel. (1880). — G. Schleusner, Luther als Dichter inſonderheit als Vater des deutſchen evangel. Kirchenliedes. 2. Aufl. 1892.

Aber, wie er überhaupt — wenigſtens in der beſonders verheißungsvollen Zeit ſeines Aufſteigens und ſeiner Blüte — weit von dem kleinlichen Ehrgeiz entfernt war, „es allein ſein zu wollen“, wie er andere zur Mitarbeit lockte und ihre teilweiſe Überlegenheit willig anerkannte, forderte er die Bundesgenoſſen auch zum Mitdichten auf. Während der ſprachgewandte Spalatin ſchwieg, trat Juſtus Jonas, Speratus, Nic. Decius, Paul Eber in den Wettbewerb ein. Ihnen ſchloß ſich ein immer mehr anſchwellender Chor geiſtlicher Sänger mit ſehr verſchiedenem Glück und Griff an. Ihnen allen, die die neue Bahn brachen, war es durchſchnittlich „weit weniger um poetiſche Schönheit als zündende Volkstümlichkeit zu thun“, darum, das Schriftwort in gebundener Form zu bieten; ihre Kraft iſt die religiöſe Überzeugung, aber ſie kranken meiſt an dem Mangel der jeder Kunſt unentbehrlichen ſchönen Sinnlichkeit, des gewinnenden Wohllauts; nur zu oft nüchtern und trocken, eckig und holprig, dozierend und ſcheltend können ſie wenigſtens unter dem Liebesmantel einer gelungenen Melodie ihre Gebreſten verbergen. An dieſem Punkt wird die äſthetiſche Unbildung der Epoche bitter fühlbar, die den Schwall des Lehrhaften und Proſaiſchen am Dichter zu ſchätzen gewohnt war, zumal wenn nur hier und da ein ſchmetternder Trompetenſtoß oder ein rührender Klang das ſchmachtende Gefühl vibrieren ließ. Luthers Genialität verleugnet ſich freilich auch hier nicht; er erkennt die Notwendigkeit eines Neubruchs, verwirft die Tabulatur-Künſtelei der ſogen. Meiſterſänger, ringt nach Eurythmie und verſucht dem Wechſel der Silben nach ihrer Betonung gerecht zu werden [1]).

Dem begeiſterten Lutherſchüler Matheſius klang wohl auch jener Mahnruf ins Ohr. Der Töne Macht hatte er nicht nur als Partekenhengſt geſpürt, als er ſein Brot durch Singen verdiente [2]), ſondern auch, als er ſich mit ſeinen Mitſängern, ſei es in Luthers Haus-Kantorei, ſei es im eigenen Heim, an den Motetten des bayeriſchen Hofmuſikus Senfel [3]), erfreute, den er ſeinen guten

1) Jul. Köſtlin, M. Luther. 3. Aufl. 1883. I, 577.
2) Jahrbuch f. d. Geſchichte d. Proteſtantismus in Öſterreich 1891. S. 45.
3) Zeitſchr. f. prakt. Theologie 1890. S. 127.

Freund nennen darf [1]). Der — wie seine Predigten hundertfach beweisen — allen Künsten freudigst aufgeschlossene hat auch der Musik für die Erbauung einen Ehrenplatz vorbehalten. Freilich „der Noten Seel' ist der Text". So werden die Kirchenlieder fleißig in die Predigt verflochten.

In der neuen böhmischen Heimat lag Vers und Lied noch mehr als anderswo gleichsam in der Luft. Die Böhmen waren von jeher treffliche Sänger und ausübende Musikanten, die packende Weisen erfanden und sogar im Ausland sehr willkommen waren. Hus selbst komponierte [2]). Auch die großartigen hymnologischen Leistungen der „böhmischen Brüder" dürfen hierbei nicht ganz außer Ansatz bleiben [3]). In der eigenen Gemeinde erklangen die Bergreihen und Ansinglieder [4]). Aus Joachimsthal war eine Reihe von Musikern hervorgegangen [5]).

Je entwickelter die Sangeslust und je leichtgeschürzter mancher Vers, um so näher rückte das Bedürfnis, den weltlichen mit evangelischen Klängen den Rang abzulaufen, auch mit solchen, die sich eng an die tägliche Hantierung und die gewöhnlichen Erwerbsverhältnisse anschlossen. — Alles dies konnte zum Hebel eignen Schaffens werden.

Freilich wurde in des Mathesius nächster Nähe viel, auch gut, ganz in seinem Sinn, gedichtet. Sein frommer Kantor, Nickel Herman, war bekanntlich sehr fruchtbar im Reimen und — darin zugleich glücklicher — im Komponieren. Ja, er war sogar sein treuer poetischer Schatten, insofern er Hauptgedanken seiner besten Predigten in Gesängen „anzulegen" beflissen war. Ebenso waren in lateinischer Dichtung Joachimsthaler mit dem Lorbeer geschmückt, drei von König Ferdinand gekrönt; Stigel heißt ein herrlicher

1) Mathesius, Luther-Histor. 1870. Pred. 8. S. 91a.

2) Andree, Tschech. Gänge. 1872. S. 269 ff.

3) Vgl. neuerdings Wolkan, Das deutsche Kirchenlied d. böhm. Brüder. 1891.

4) Mitteil. d. Ver. f. deutsche Geschichte d. Deutschen in Böhmen 1880. 18. Jahrg., 4. Hft. — J. Meier, Bergreihen. Ein Liederbuch des 16. Jahrhunderts. Halle 1892.

5) Zeitschr. f. prakt. Theologie a. a. O., S. 137.

chriſtlicher Poet, noch ſtolzer wird Joh. Major als „unſer Poet“ citiert [1]).

Trotz alledem wagte es Matheſius, auch an die Reim-Arbeit zu gehn; ſei es, daß er ſein Können überſchätzte, ſei es, daß die Genoſſen doch nicht ganz und immer trafen, was ihm vorſchwebte; ſei es, daß perſönliche Anliegen dazu kamen, wie bei den Grabſchriften. Der Ertrag iſt ſehr dürftig, noch mehr qualitativ als quantitativ. Mit geringen Ausnahmen pflegt Matheſius nur die gekennzeichneten Mängel; nicht einmal den Fortſchritt hat er ſich von Luther angeeignet, ſtatt nach dem Herkommen die Silben zu zählen, ihre Betonung entſcheiden zu laſſen.

Als Beſtes kann man ihm nur äußerſte Schlichtheit und kindliche Einfalt nachſagen, die freilich vereinzelt uns noch heute rührt. Von dem gewaltigen, geiſtvollen Prediger, von der Poeſie, die z. B. in ſeinem Leben Jeſu blüht, iſt faſt kein Schimmer auf die danach lechzenden Verſe gefallen. Kaum der Flaum einer Dichterſchwinge — würde Jean Paul ſagen — iſt ihm gewachſen.

Dies Urteil gilt aber nicht nur nach unſerem heutigen äſthetiſchen Maßſtab — obwohl dieſer auch angelegt werden muß, mögen gleich manche das Blaſiertheit ſchelten und es für eine Tugend halten, in beſonderen Fällen unſere Klaſſiker unter den Tiſch zu werfen —, ſondern ſogar im Vergleich mit den Zeitgenoſſen. Wenn nur wenigſtens das anſprechende Lied: „Aus meines Herzens Grunde“ dem Matheſius zugeſprochen werden dürfte, das lange Zeit allein ſeinen Namen durch die vergeßlichen Jahrhunderte getragen und durch Guſtav Adolfs angeblichen allmorgendlichen Gebrauch eine Gloriole erhalten hat! Daß der alte Biograph Balthaſar Matheſius [2]) ſeinen Vorfahr auch als Hymnologen herausbeißt, will nichts bedeuten; auch nicht viel, daß Ledderhoſe [3]) jenem hierin, wie ſonſt blindlings folgt. Stutzig wird man ſchon bei Kochs [4]) günſtigem Urteil, der freilich, trotz aller unleugbaren Verdienſte, ſowohl Voll-

1) Zeitſchr. f. prakt. Theologie a. a. O., S. 129.
2) Dresden 1705.
3) Heidelberg 1849. — Schircks-Ledderhoſe, Geiſtl. Sänger, Hft. 4. 1855.
4) Geſchichte des Kirchenlieds ꝛc. I, (1852) 119.

ständigkeit als Kritik vermissen läßt. Am verwunderlichsten bleibt, daß Gräsſe [1]) und Goedeke [2]) den Joachimsthaler einen trefflichen Sänger nennen, was ich mir aus der Unkenntnis beider inbezug auf das einzelne zu erklären geneigt bin, wie sie bei solchen, sonst sehr dankenswerten, ohnehin äußerst mühsamen, Sammelwerken unvermeidlich ist.

Trotz aller Gebrechen haben die meisten dieser Verse, die nicht der Verfasser selbst, sondern sein Schwiegersohn Felix Zimmermann gesammelt hat, Aufnahme in Gesangbücher gefunden, an verschiedenen Orten, jahrzehntelang. Wie wenig will auch das zu ihrer Empfehlung ausschlagen! Vor allem ist dabei nicht zu vergessen, daß bis zum Schluß des 17. Jahrhunderts sogen. Gesangbücher in den lutherischen Gemeinden privatim herausgegebene und keineswegs für den gottesdienstlichen Gebrauch schon offiziell eingeführte Sammlungen bedeuteten [3]); zweitens dürfen wir uns der Wahrnehmung nicht verschließen, daß wir unsere heutigen Gesangbücher auf ein viertel des Umfangs zusammenstreichen könnten, wenn wir die geringe Ware ausjäubern wollten.

Unzweifelhaft echt Mathesianisch sind von den deutschen Liedern 13, sämtlich nach Melodieen, für Haus und Kirche bestimmt; ein rein dogmatisches, von der Rechtfertigung (Nr. 1); eine Auslegung des Vaterunsers (Nr. 4), ein allgemeines Gebet (Nr. 5); je ein Paar Passions- (N. 3[a. b.]), Grab- (Nr. 9. 10.) und Wiegen- (Nr. 7. 8.) Lieder; eins zur Hochzeit (Nr. 6); zwei allegorisierende vom Bergwerk (Nr. 11) und geistlichem Fuhrwerk (Nr. 12); endlich ein lokales Wahl- und Schutzlied für Joachimsthal (Nr. 13), woran sich gereimte Sprüche schließen.

Die zweite Abteilung füllen zwei längere lateinische didaktische Ergüsse, beides Gelegenheitsarbeiten: Christophorus oder Pastoral-Regeln; und die weitverbreitete Ökonomia, über Familie und Haushaltung; dazu einige Distichen.

In der dritten Abteilung stehen 21 Epitaphien, gereimte,

1) Lehrb. e. allgem. Litterärgesch. III, (1852) 600.
2) Grundriß z. Geschichte d. deutschen Dichtung. 2. Aufl. II, (1886) 189.
3) Dibelius, Beitr. z. sächs. Kirchengeschichte. 1. Hft. 1882. S. 178.

genoſſen die Forderung erhoben worden ſei, welche man jetzt in Galatien erhebt. Spitta ſagt: bei dieſer Auffaſſung wäre ἠναγκάσθη überflüſſig. „Wenn nicht einmal ein leiſer Verſuch zur Beſchneidung gemacht iſt, wird man — falls man ſich nicht gegen Mißverſtändniſſe der betr. Ereigniſſe ſicher ſtellen muß — nicht davon reden, daß kein Zwang zur Beſchneidung ausgeübt ſei.“ Das iſt richtig, genügt aber nicht zur Abwehr dieſer Meinung. Das Schlimmſte hierbei iſt wieder, daß der Zuſammenhang zwiſchen V. 3 und 4 f. zerriſſen wird.

Es bleibt uns noch die aus verſchiedenen Gründen richtige Faſſung Spittas: Titus war wirklich beſchnitten worden — ein Ereignis, welches von den Gegnern nicht nur als Inkonſequenz im allgemeinen (vgl. Gal. 5, 11), ſondern ſpeziell als Unterwerfung unter andere, als Beugung unter einen Zwang gedacht wurde. Dem gegenüber ſagt Paulus: die Beſchneidung, die er nicht leugnen kann, ſei nicht auf einen Zwang hin erfolgt. Nur ſo begreift ſich wirklich die ganze Darſtellung. Es muß doch hier irgendwie ein ſchwacher Punkt in der Stellung des Paulus vorliegen. Sonſt verſteht man die ganze Verteidigung deswegen nicht. Über die pſychologiſche Möglichkeit dieſes Schrittes für Paulus wird ſich heute kaum ſchon eine Verſtändigung erzielen laſſen. Es iſt Spitta nicht hoch genug anzurechnen, daß er das odium auf ſich genommen hat, an dieſem Punkte mit einem haltloſen aber hartnäckigen Vorurteil zu brechen, das als Erbteil der Tübinger Frageſtellungen in allen Richtungen der Theologie ſeine Macht ausübt: die Vorſtellung, daß der Größe des Paulus Eintrag geſchehe, wenn man an ſeiner ſtarren Konſequenz zweifele. Als ob Größe gleich Prinzipientreue wäre. Paulus war weder liberaler Parteimann, noch überhaupt ein Muſter von Konſequenz, wie jeder ſehen kann, der ohne Vorurteil etwa den Galater- mit dem Römerbrief vergleicht. Wenn wir von Apg. 16, 3 und Gal. 5, 11 ganz abſehen und fragen: warum kann denn Paulus nicht in die Beſchneidung der Heidenchriſten willigen? Doch wohl deshalb nicht, weil die, welche ſie fordern, damit ein Heilsprinzip neben Chriſtus aufrichten. Das lehnt Paulus ab und muß es ablehnen. Aber bei der event. Beſchneidung des Reiſegenoſſen Titus handelt es ſich um einen ganz

anderen Gesichtspunkt. Nicht um dem Titus das Heil zu sichern nach Apg. 15, 1 f., sondern um in den Augen der Juden den Schein einer Verunreinigung durch jenen Verkehr zu vermeiden und damit die Möglichkeit einer Anknüpfung mit jenen sich vorzubehalten, darum kommt dieser Fall in Frage. Und was ist wohl an sich großartiger, was psychologischer, als daß Paulus auf diesem Punkte um der Sache willen eine für ihn höchst gleichgültige Konzession machte? Denn natürlich glaubt Paulus nicht, daß Titus darum des Heiles gewisser sei, wohl aber weiß er, daß er damit dem Evangelium eine Thür öffnet, und daß er, diesen gleichgültigen Punkt zugestanden, um so energischer die Hauptsache, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen überhaupt, festhalten kann.

Wer aber die Wahrheit dessen, was Spitta vertritt, zugiebt, der wird auch mit uns und Klostermann, (Probl. in Ap.-Text, 55—58) in V. 5 das οὐδέ streichen. Dann erst wird es möglich sein, V. 3—5 als ein organisches Ganze zu begreifen. Die Konstruktion ist und bleibt anakoluthisch. Also: Titus ist von mir nicht gezwungen beschnitten. Sondern um der falschen Brüder willen, welche die heidenchristliche Freiheit oder die Selbständigkeit des Paulus belauern wollten, um sie zu knechten, hat Paulus in jener den Galatern bekannten Streitverhandlung eine Weile sich unterordnend nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums dauernden Bestand behalte für die Heidenchristen. Im Eifer der Rede drängt sich dem Paulus die Erinnerung auf, daß es gerade die ψευδαδελφοί waren, denen er nachgab und schiebt sonach das anakoluthische οἷς ein. Wir gewinnen also wirklich die Vorstellung, daß Paulus in jener Streitverhandlung an einem für ihn unwichtigen Punkte nachgab, sich unterwarf. Aber wie — ist er dann aber nicht einem Zwange gefolgt? Wie kann er in einem Atem beides neben einander sagen? Gewiß — sehr richtig! Ich zweifle auch nicht, daß die Gegner dem Paulus die Versicherung, er sei damals nicht gezwungen worden, nicht geglaubt haben. Und gewiß werden sie gesagt haben: wenn du sagst, du habest in diesem Punkte nachgegeben um der Wahrheit des Evangeliums willen, um der Sache willen, so kann das jeder sagen. So sagt jeder, der eine Inkonsequenz, eine Schlaffheit bemänteln will. Ich fürchte

meiſt deutſche, teils lateiniſche, oft ſehr umfangreiche, Grabſchriften.

Was zunächſt die erſte Gruppe betrifft, iſt der gedankliche Gehalt ſehr beſcheiden, eine tiefe Herablaſſung zu den Unmündigen bekundend. Selbſt in dem erſten Wiegenlied, das einige glückliche Strophen birgt, iſt es ein ärgerlicher Mißgriff, dem Säugling die Dogmatik vorzuſingen.

Weit übler freilich ſteht es mit der Form; ihre Ohnmacht enthüllt ſich ſchon in der faſt ausnahmsloſen Anwendung der Vierzeile in vierfüßigen Jamben. Die Sprache iſt, ſelbſt wenn man die damals für erlaubt geltenden Zuſammenziehungen abrechnet, arg vergewaltigt und verſtümmelt. Dieſe grauſame Prokruſtesfolter, die falſchen Betonungen, die zerhackte Rede, der drollige Gänſemarſch von mehreren Hauptwörtern verurſachen im einfachen Ausſprechen zungenbrecheriſche Kunſtſtücke, die freilich beim Singen weniger ſchwierig und gefährlich ausfallen.

Man höre:

Wer kennt und traut Gotts grechtem Knecht,
Den nimmt Gott an und ſchätzt ihn grecht.

Drum, wer will Fried und Leben habn
Bewahre Glauben, halts Gwiſſen rein!

Jeſu, unſer Bräutgam gut,
Der du durch dein theures Blut
Ein Braut erkauft aus menſchlichm Geſchlecht.

Das ſchon gelobte Wiegenlied hat den häßlichen Schluß:

Geb Gott, daß du von heut zu Jahr
Ein gottſelig Menſch ſeiſt.

Im Berglied lautet die 5. Strophe:

Gott, der du ſchaffſt Kiez, Glanz und Querz
Verwandel ſolches bei uns in Erz.
Veredel unſer Gäng und Gſchick,
Durch dein Geiſt unſer Sünd abquick!

Im geiſtlichen Fuhrlied geht's ſehr volkstümlich und ſehr — geſchmacklos zu:

Herr . . .
Kennſt alle Furt, Schläg, Stöck, Pfütz und Krümm,
Wenn du nicht hilfſt, ſo werffn wir um. . . .
Gleit du mich ſelbſt, wenn ich ausfahr,
Mein Felg, Speich, Stab, Ax, Schien bewahr.

Die lateiniſchen Mahnungen ſind im Stil der mittelalterlichen gereimten Spruchpoeſie gehalten, geſund in den Gedanken, nicht ohne klaſſiſche Reminiscenzen, in gemiſchten Trochäen und Jamben, ohne Beachtung der Proſodie, hier nun gerade der Betonung folgend.

Man lieſt dieſe Regeln für Pfarre und Haus von allen Reimereien unſeres Dichterlings am liebſten, nicht ohne Erheiterung, ſogar nicht ohne Nutzen.

Als wohlgerüſteter und geübter Humaniſt erſcheint unſer zehnjähriger Rektor der Lateinſchule in einigen Diſtichen.

Schließlich grüßen uns auf papiernen Gedenktafeln die Epitaphien auf Männer und Frauen, Berühmte und Unſcheinbare, ja Benannte und Namenloſe; auf ſich ſelbſt, die Gattin, einen Sohn. Sie ſind wertvoll für die Biographie durch die perſönlichen Beziehungen. Es ſind meiſt gereimte Jamben.

Wie an den Leichenpredigten bricht auch hier trotz der Tragik einmal gutmütiger Humor durch; bei Fräulein vom End heißt ein Troſt:

Da wird Mutter und Töchterlein
„Vom End" ohn' End beiſammen ſein.

Ein ander Mal iſt die Komik unfreiwillig:

Von ſieben Loth ein harten Stein
Trug in ſein Leib das Jungfräulein.

Zu den einzelnen Stücken übergehend habe ich es mit Bedacht abgewieſen, die ganzen Texte zu bieten. Dieſe ſind für jeden, der ſo viel hiſtoriſches und hymnologiſches Intereſſe hat, in den angeführten Quellen bequem zugänglich; nur bei einem, wohl unechten, Stücke habe ich eine Ausnahme gemacht, das ſchwer zugänglich iſt.

Verzeichnis der Sigla.

Bäßler = B. Auswahl altchriſtl. Lieder. 1858.
B. M. = Balthaſar Matheſius, Hrn. M. Joſ. Matheſ. . . Lebensbeſchreibung. 1705.
E. D. = Einzeldruck. — (Es iſt ziemlich ſicher, daß mehrere der Einzeldrucke verloren ſind.)
Fallersleben = Hoffmann v. F. Geſch. d. deutſchen Kirchenliedes. 3. Aufl. 1861.
Fſch. = A. F. W. Fiſcher, Kirchenlieder-Lexikon. 1878 mit Supplement 1886.
G. B. = Geſangbücher; reſp. das Lied hat Aufnahme gefunden in folgenden Geſangbüchern.
Gd. = Goedeke, Grundriß z. Geſch. d. deutſch. Dichtung. 2. Aufl. 2. Bd. 1886.
Gr. = Gräße, Lehrb. einer allgem. Litterärgeſchichte ꝛc. 3. Bd. 1852.
Hommel = H. (Supplement zu Wackernagel). Geiſtliche Volkslieder a. alter und neuer Zeit mit ihr. Singweiſen. 1864.
Jhrb. = Jahrbuch f. d .Geſch. des Proteſt. in Öſterreich.
Julian = J., A Dictionary of Hymnology 1892.
Kch. = Koch, Geſchichte des Kirchenliedes u. Kirchengeſanges ꝛc. 2. Aufl. 1852 f.
Km. = Kümmerle, Encyklopädie der evang. Kirchenmuſik. 1888 f.
Ldd. = Schirks-Ledderhoſe, Geiſtl. Sänger d. chriſtl. deutſch. Nation. Hft. 4. 1855.
Liliencron = L. Deutſches Leben im Volkslied. 1884. (Kürſchner's deutſche Nat.-Lit. Bd. 13.)
Mel. = Melodie.
Mtz. = Mützell, Geiſtl. Lieder der evang. Kirche ꝛc. 1855.
M. W. = Matheſius Werke; reſp. das Lied findet ſich in folgende Werken des Matheſius aufgenommen.
Schöberlein = Sch. Schatz d. kirchl. Chor- u. Gemeindegeſangs. 1865—72.
St. K. = Theol. Studien u. Kritiken. 1890, 4. Hft.
Txt. = Text; d. h. der Text findet ſich an folgenden Stellen.
Vlm. = Vilmar, Kirche u. Welt. 2. Bd. 1873.
Wck. = Wackernagel, Das deutſche Kirchenlied. 5 Bde. 1864—77.
Wlk. = Wolkan, Böhmens Anteil an der deutſchen Litteratur des 16. Jahrhunderts. 1. Teil. 1890.
Zhn. = J. Zahn, Die Melodieen d. deutſch. evang. Kirchenlieds. 1889 f.
Zm. = Fel. Zimmermann, Schöne geiſtl. Lieder, Sampt Etlichen Sprüchen vnnd Gebetlein, mit Kurtzer außlegung. Item

Epitaphien oder Grabſchriften, des alten Herrn M. Joh. Matheſius ſeligen. Alles mit fleiß zuſammengebracht vnd einfeltigen Chriſten zu nutz inn Druck verfertiget. . . . 1580. Nürmberg bei Katharina Gerlachin, vnnd Johann von Bergs Erben. (Kgl. Hof- u. Staatsbibl. z. München.) — Das erſte Lied bei Zm. iſt nicht von Matheſius, ſondern von N. Herman; anderſeits fehlt das Gebet (ſ. u. I Nr. 5.) Die latein. Stücke ſind nicht von Zm. aufgenommen.

I.

Deutſche Verſe für Kirche und Haus.

1) Das dogmatiſche Lied von der Rechtfertigung: Abram glaubt dem verheißnen Chriſt, mit Beziehung auf Geneſis 15.; in acht vierzeiligen Strophen, in vierfüßigen Jamben. — Gd. 2, 190h. Wlk. Nr. 113. 266. 316. — Txt. Handſchriftlich in der Heidelberger Univ. Biblioth. Cod. Pal. Germ. 733 fol. 9v. Drucke: M. W. („Vom Artikel der Rechtfertigung" ꝛc. [St. K., S. 715, Wlk. Nr. 113.] „Das tröſtliche De profundis" ꝛc. [St. K., S. 714. Wlk. Nr. 133.]) — Joh. Gigas, „Von chriſtlicher Einigkeit" 1569 (vgl. St. K., S. 701). — Zm. Nr. 4. — G. B. vgl. Mtz., S. 453. — Mtz., S. 453. Ldd. S. 140. Wck. 3, 1154 Nr. 1336.

Mel.: In „De profundis" ſ. ob. — Zm.

2) Das Paſſionslied aus Jeſaj. 53: Hört, ihr Chriſten, und merket recht; in 18 vierzeiligen Strophen in vierfüßigen Jamben. — Txt.: E. D. „Ein Chriſtlich Lied" ꝛc. Anneberg, Nic. Günther. 1550. Der erſte Druck eines Liedes von Matheſius. (Wck. 1, 763, Wlk. Nr. 56.) Dasſelbe: Nürnberg, Val. Neuber. (Gd., S. 1901.) — M. W. („Leychpredigten" [St. Kr., S. 738. Wlk., S. 25.]) — Zm. Nr. 2. — G. B. (Mtz., S. 449. Fſch. 1, 311.) — Mtz., 449. Ldd., S. 137. Wck., 3, 1150 Nr. 1330.

Mel.: Vexilla regis (Txt. bei Bäßler, S. 192. Julian S. 1219), (Schöberlein, 2, 496, verſchieden von der bei M. W. u. Zm.). — E. D. M. W. u. Zm. = Zhn. Nr. 391.

3) Zwo lamentationes, die man pflegt zu ſingen in den Marterwochen.

a) O Chriſtenleut, vergeſſet nicht; mit Hinweis auf Hoſ. 13, 14. Eine ſiebenzeilige jambiſche Strophe; die beiden letzten Zeilen fünf-, die übrigen vierfüßig. Es reimen ſich aa, bb, ccc. Txt. M. W.: (Post. prophet. [St. K., S. 701. Wlk. Nr. 322]

1, 114a.) — Zm. Nr. 3. — G. B. (Mtz., S. 452). — Ldd., S. 155. Mtz., S. 452. Wck. 3, 1157 Nr. 1341. Mel.: Zm.

b) Wir danken Chriſt für ſeinen Streit. Proſodie wie a). Txt. Zm., Nr. 3. — G. B. (Mtz., S. 452.) — Mtz., S. 452. Ldd., S. 156. Wck. 3, 1157. Nr. 1341. Mel.: Zm.

4) Kurze Auslegung des heil. Vaterunſers: Herr Gott, der du mein Vater biſt; vier Strophen in vierfüßigen Jamben. Txt.: Handſchr. in der Heidelberger Univerſitäts-Bibliothek. Cod. Pal. Germ. 733 fol. 9 R. Drucke: M. W. („De profundis" [St. K., S. 714. Wlk. Nr. 133. Wck. 3, 1157 Nr. 1340]; Oekonomia (ſ. u. II, 2.) [Wck. a. a. O. Wlk. Nr. 118.]) — Zm. Nr. 5. — G. B. (Mtz., S. 454. Fſch. 1, 260). Auch im Marburger Geſangbuch (für Heſſen, Naſſau, Pfalz) von 1866. Nr. 114. — Mtz., S. 454. Ldd., S. 141. Wck. 3, 1157 Nr. 1340. ſ. 1, 461. Mel.: Zhn. Nr. 436.

5) Das Gebet: O Jeſu Chriſt, wahr Gottes Sohn; in 46, jambiſch vierfüßigen, gereimten Zeilen; mit dem echt Matheſianiſchen Lieblingsausdruck: in des Teufels Sieb ſitzen. — Txt.: M. W. (Oekonomia [ſ. u. II, 2] [Wck. 3, 1157 Nr. 1339. Mtz., S. 462. Wlk. Nr. 118.]) — G. B. (Mtz., S. 462.) — Mtz., S. 462. Ldd., S. 142. Wck. 3, 1157 Nr. 1339.

6) Das Hochzeitslied: Wem Gott ein ehelich Weib beſchert; ein Frauenlob und Ehepreis, der unverblümt das züchtige Bett und den keuſchen Mut beſingt; in neun vierzeiligen, vierfüßig-jambiſchen Strophen. Es hat wieder einen Lieblingsausdruck des Matheſius: „Laß ſie dein lieb Hefziba (Jeſ. 62, 4) ſein". Txt. M. W. („Hochzeitpredigten". [St. K., S. 741. Wck. 3, 1155 Nr. 1338. Wlk. Nr. 111.]) — Zm., Nr. 7. — G. B. (Mtz., S. 455.) — Kch. 1, 118. Mtz., S. 462. Ldd., S. 151. Wck. 3, 1155 Nr. 1338. Mel.: Vom Himmel hoch, da komm ich her. (Zhn., Nr. 344a).

7) Das zum großen Teil gelungene Wiegenlied, in 15 vierzeiligen Strophen in 4 füß. Jamben.

Nu ſchlaf, mein liebes Kindelein,
Und thu dein Äuglein zu.
Denn Gott, der will dein Vater ſein,
Drum ſchlaf mit guter Ruh.

V. 9. Er ſend dir auch ſein Engelein
Zu Hütern Tag und Nacht,
Daß ſie bei deiner Wiegen ſein
Und halten gute Wacht.

V. 12. Darzu das liebe Jeſulein
Das gſellt ſich zu dir ſein,

Will dein Emanuelchen ſein
Und liebes Brüderlein.

V. 13. Drum ſchlaf, du liebes Kindelein,
Preis Gott, den Vater dein,
Wie Zacharias Hänſelein,
So wirſt du ſelig ſein.

Txt. E. D. !„Ein Wiegenlied für got= | ſelige Kindermeidlein“ ꝛc. Nürnberg. Friedr. Gutknecht. (o. J.) Es muß beträchtlich vor 1558 entſtanden ſein. Denn in der Post. prophet. (St. K., S. 701) wird in der Kinderpredigt II, 29 ff. v. J. 1558 auf dasſelbe als ein bereits eingebürgertes verwieſen. — (Kch. 1, 119. Mtz., S. 457. Wck. 1, 2 S. 313 Nr. 820. 3, 1152 Nr. 1332. Hommel, S. 299 zu Nr. 226. Blm., S. 285. Fſch. 2, 127. Gd. 2, 190k. Wlk. Nr. 90.) — Zm. Nr. 8. — G. B. (Mtz., S. 457. Wck. 3, 1152. Nr. 1332. Hommel, S. 299. Blm., S. 285. Fſch. 2, 127. Außerdem im Lüneburger Neu vollſtändig ꝛc.= Geſangbuch 1663. S. 400 f. u. im Marburger Geſangbuch 1866. Nr. 360). — Mtz. S. 457. Ldd. S. 153. Wck. 3, 1152. Nr. 1332. — Auch in niederdeutſcher Sprache; vgl. Fſch. 2, 127. Wlk. Nr. 90. — Mel.: Zm. (Hommel a. a. O.) Zhn. Nr. 203. Comenius ſchreibt vor, daß die Wärterinnen beim Wiegen den Kindern Lieder vorſingen ſollen, wie z. B. das liebliche Matheſiusſche: „Nu ſchlaf“; ꝛc. Vgl. v. Criegern, J. A. Com. als Theolog 1881. S. 276.

8) Das zweite, durchgehends naive, doch ans Kindiſche ſtreifende Wiegenlied „O Jeſu, liebes Herrlein mein“, „ein Kinder=Joſeph“, nicht in der Kirche, ſondern im Hauſe zu ſingen, — in vier fünfzehnzeiligen Strophen, ſämtliche Reime 1—3, 7—9, 11—15 auf „ein“, — hat ein beſonderes Intereſſe. Die Bezeichnung Kinder=Joſeph weiſt darauf hin, daß M. an ein altes Wiegenlied anknüpft, das in den Chriſt=Metten und Veſpern beim Kindelwiegen geſungen wurde. Früh wurde das Weihnachtsfeſt in Deutſchland und Frankreich bildlich dramatiſch belebt. So wurde auch eine Wiege mit einer Puppe darin aufgeſtellt; Maria ſaß daran und forderte Joſeph auf, das Kind zu wiegen. Er erklärt ſich bereit, das Chor ſtimmt ein Weihnachtslied an.

Der Brauch, Weihnachten in dieſer Art zu feiern, muß zu Anfang des Reformations=Jahrhunderts ſehr allgemein geweſen ſein. Ein Zeitgenoſſe erzählt, daß Jünglinge und Mädchen vor einer auf dem Altar aufgeſtellten Puppe Reigentänze ſpringen, während ältere Leute ſingen; „aber freilich nicht viel anders, als wie einſt die Korybanten in der Höhle des Berges Ida um den ſchreienden Jupiter . . . . .

getobt haben ſollen". Die Kindelwiegenlieder waren ſehr volkstümlich und wurden gern zu Umdichtungen benutzt. Luther ließ die alte Sitte, ſoweit ſie die Würde des Gottesdienſtes nicht beeinträchtigte, beſtehen; ſo „Vom Himmel hoch" bringt die 14. Strophe noch deutliche Anklänge an jene Sitte. (Fallersleben, S. 416 f. 423. 425. Fſch. 2, 181.) Matheſius will auch in ſeiner Kirchenordnung (Jahrb. 1891 S. 38) die beliebte Sitte nicht ſchlechtweg verbannen; doch ſuchte er, wie Nic. Herman, paſſendere Lieder einzuführen (Fallersleben, S. 425. 428. Jhrb. 1891. S. 38). So beſtimmte er ausdrücklich, daß ſein Kinder-Joſeph nicht in der Kirche, ſondern im Haus zu ſingen ſei; dort wollte der gern alte Volksſitten ſchützende Feſt- und Kinderfreund auch dieſe Erinnerung pflegen.

Während ſich das Kindelwiegen im 17. Jahrhundert in der katholiſchen Kirche behauptete, verlor es ſich aus der evangeliſchen immer mehr. Eine letzte Spur davon in Tübingen 1840 (Fallersleben, S. 430. Fſch. 2, 182.)

Txt. E. D. zuſammen als zweites mit „Nu ſchlaf" ꝛc. ſ. vor. Nr. — Zm. Nr. 9. — G. B. (Hommel, S. 249. Fſch. 2, 182. Außerdem im: Neu Lüneburgiſch-vollſtänd. ꝛc. Geſangbuch 1663. S. 400 f.) — Wck. 3, 1153 Nr. 1333. — Niederdeutſch vgl. Fſch. 2, 182. — Mel.: Resonet in laudibus (Bäßler, S. 231. Schöberlein 2, 97. Liliencron, S. 77. Km. 3, 50). (Vgl. Hommel, S. 299.)

Als Probe folge die zweite und vierte Strophe:

2. O Jeſu, Gottes Söhnelein
Und Marien Kindelein,
Laß dir mein Kind befohlen ſein
Im Himmelreich
Und in ſeim kleinen Wiegelein
Eia, Eia

Schlaf mein hertzes Kindelein,
Dein Chriſt bringt dir gut Äpffelein
Baut dir ein ſchönes Häuſelein
Im Himmelreich.
O du trautes Jeſulein
Gottes Lämmelein
Erbarm dich mein
Und faß mich auf dein Rückelein
Und trag mich fein!

4. Jeſus, das zarte Kindelein
Lag in eim harten Krippelein

Gewindelt in die Tüchelein
Zu Bethlehem.
Im finſtern Stall beim Öchſelein,
Eia, Eia!

Joſeph kocht ein Müſelein,
Maria ſtreicht's ihrem Söhnlein ein;
Das Füßlein wärmet ein Engelein
Und ſinget fein,
O du liebes Jeſulein
Die Unſchuld dein
Laß unſer ſein
Und mach uns arme Leutelein
Heilig und rein!

9) Von den beiden Grabliedern hat das eine, obwohl ohne inhaltliche beſondere Berechtigung, den Nebentitel erhalten Requiem Mathesii: „Gott ſchuf Adam aus Staub und Erd'", ſechs vierzeilige Strophen in vierfüßigen Jamben. Des Matheſius Vorliebe für ſchöne Glasarbeit (Jahrb. 1890. S. 26. Nr. 54. S. 76. Nr. 178), kommt in dem Bild zum Ausdruck:

Wie ein Glaſer aus Aſch und Sand
Ein helles Glas formirt zu Hand.

Leider „desinit in piscem mulier formosa superne"; denn es heißt weiter:

Alſo aus meiner Aſch und Koth
Ein neuen Leib macht unſer Gott.

Txt. M. W. (Leichpredigten [St. K., S. 737. Wck. 3, 1154. Nr. 1334. Wlk. Nr. 85. S. 25] am Ende des 3. Teils.) — Zm. Nr. 12. — G. B. (Fſch. 1, 233). — Ldd., S. 159. Wck. 3, 1154. Nr. 1334. Mel.: Leichpred. ſ. ob. Zm. = Zhn. Nr. 417 b.

10) Das zweite Grablied vom jüngſten Tage: „Errett uns lieber Herre Gott", ſechs vierzeilige Strophen in vierfüßigen Jamben. Txt. Zm. Nr. 13. — G. B. (Mtz., S. 460). — Mtz., S. 460. Wck. 3, 1158. Nr. 1343. Mel.: Sct. Paulus die Korinthier, v. Nic. Herman.

11) Das geiſtliche Berglied: „Gott Vater, Sohn, heiliger Geiſt" in neun vierzeiligen Strophen in vierfüßigen Jamben, verarbeitet mit offenbarer Zuneigung die „ſareptaniſchen" Motive; Queckſilber und Schwefel; In Seifen, Gängen, Flötz und Stein; den ſchönen Handſtein, in dem der Bergmann Gott erkennen muß; die Schmelzerin zu Zarpath; damit „neben den guten Bergreyen, auch ein geiſtlich Berglied erklinge" (Sir. [St. K., S. 707] 2, 53a),

ein Prototyp der ſpäter wuchernden „Berufslieder“. Txt. E. D. Ein Geiſtlich Berckliedt; ꝛc. 1556 (o. O.) (Wck. I, 2, S. 442. 3, 1151. Nr. 1331. Wlk. Nr. 76.) M. W. (in der Bergwerks-Poſtille „Sarepta“. [St. K., S. 727. Wck. 1, 2, 442. 455. 3, 1151. Nr. 1331. Fſch. 1, 2391. Gd., S. 290 f. Wlk. Nr. 106] hinter der 16. Predigt.) — Zm. Nr. 10. — Ldd., S. 144. — Wck. 3, 1151. Nr. 1331. — Es iſt die einzige Dichtung des Matheſius, die ins Engliſche überſetzt iſt, Julian S. 719ᵃ. — Mel.: E. D. M. W.; Zm.

12) Ebenfalls ein Berufslied, geringer Gattung: „Vom geiſtlichen Fuhrwerk“ (Jesus est supremus currus et auriga Israelis), in acht vierzeiligen Strophen in vierfüßigen Jamben; vielleicht im Anfang beeinflußt durch das in den Predigten vorkommende alte Pilgerlied: „In Gottes Namen fahren wir“, und Nic. Hermans: In Gottes Namen fahren wir (Mtz., S. 447.) Txt. Zm. Nr. 11. — G. B. (Mtz., S. 459). — Mtz., S. 459. Ldd., S. 156. Wck. 3, 1157 Nr. 1392. Mel.: Dies ſind die heiligen zehn Gebot. Zhn. Nr. 319.

13) Endlich das Gebet für Joachimsthal: „Chriſt, König, Gott, unſer Heiland“, in elf vierzeiligen Strophen in vierfüßigen Jamben, eine Bitte um Schutz für Joachimsthal, und guten Kux (Jahrb. 1891. S. 47, 2) namentlich auch für den Rat der Stadt; wohl gedichtet zum Wahltag des Magiſtrats für den Mund der Schüler (V. 11). Txt. M. W. („Sarepta“ [St. K., S. 727.] Wck. 3, 1154 Gd. S. 290 f. Wlk. Nr. 106). Zm. Nr. 6. Ldd., S. 145. Wck. 3, 1154 Nr. 1335. Mel.: M. W. Zm.

Hier kann noch das Bekenntnis des alten Matheſius erwähnt werden, dem wir nachher lateiniſch begegnen: „Fromm bin ich nicht“ ꝛc., eine vierzeilige Strophe in vierfüß. gereimten Jamben. Txt. M. W. („Vom Artikel der Rechtfertigung“ [St. K., S. 715; Wck. 3, 1152 Nr. 1332] Rückſeite des Titelblatts.) — Ldd., S. 141. Wck. 3, 1152 Nr. 1332.

Über die deutſchen Überſetzungen ſeiner latein. Didaktik ſ. unten.

II.

Lateiniſche didaktiſche Verſe.

1) Die Paſtoral-Regeln: *Ἀφορισμοὶ ποιμενικοί* ad Pastorem Theodoriensem: „Qui fers Christum per magnum mare et vis cum fructu praedicare“; nach dieſem Anfang auch „Christophorus“ genannt. Die Geſtalt des Chriſtophorus war eine voralters ſehr

beliebte (Herzog-Plitt R.² 3, 217. [Loesche, Analecta Lutherana 1892 Nr. 260. Wendunmuth v. Kirchhof; hrsg. v. Österley 1869. 2, 99. Luthers W., Braunſchw. A. 5, 99. 7, 75 f.). Sogar in den berüchtigten Schau-Eſſen wurde ſeine Nachbildung verwendet. (Neue Freie Preſſe 27. 3. 1888.) Matheſius gedenkt einmal einer Predigt, die Luther am St. Jakobustag hielt, worin er die Legende von Chriſtophorus auf die Prediger und Chriſten anwendet, die den Chriſtum im Herzen und durch die Welt tragen ſollen; es iſt möglich, daß dieſer Eindruck bei der Abfaſſung der Paſtoralregeln mitwirkend war. (Abraham, J. Matheſ. 1883. S. 15.) Der Gedanke klingt auch ſonſt bei Matheſius an, z. B. Sirach (St. Kr., S. 717), 1, 25ª. Es ſind 40 jambiſche Reimpaare. Sie heiſchen in primitivſter Miſchung homiletiſcher, paſtoraler, allgemein moraliſcher Regeln, Vokation und Ordination, Glauben und Werke zu treiben; Altes und Neues auf die Bahn zu bringen, gut anzuordnen; dem gemeinen Mann und den Kindern es nicht zu ſchwer zu machen; höfiſche, Gaſſen-, bäuriſche Worte zu meiden; das Selbſtlob zu fliehen; kein Therſites gegen Regenten zu ſein; nicht auf Abweſende zu ſtechen; nicht den Poſſenreißer zu ſpielen, nicht den Grämlichen, nicht den Großmäulichen; kein Sophiſt, kein dreiſprachiger Disputierer; nicht nach der Gunſt der Menge haſchen, noch ihr Urteil fürchten; keine neuen Lehren ſchmieden ꝛc. (vgl. Ztſchrſt. f. prakt. Theol. 1890 S. 25). Der Adreſſat iſt des Verfaſſers liebſter Freund, Max Kaspar Eberhart, ſeit 1549 Rektor in Joachimsthal, ſeit 1554 Pfarrer auf der „Gottesgab“, daher Theodoriensis, zum Joachimsthaler Sprengel gehörig; ſeit 1558 Pfarrer in Halle, 1559 in Wolkenſtein; 1564 Superintendent in Meißen, geſt. 1575 als Prof. und Generalſup. in Wittenberg (Jhrbuch 1890. S. 17 f.)

Der Verfaſſer ſelbſt berief ſich gern auf dieſe Homiletiik und empfahl ſie den Amtsbrüdern. Sie iſt oft gedruckt; ein E. D. iſt ſehr wahrſcheinlich vorhanden geweſen; doch noch nicht wieder aufgefunden. Folgende Abdrücke ſind bekannt: (vgl. St. Kr., S. 692, 2)

A. Scriptorum publice propositorum a gubernatoribus studiorum in academia Witebergensi. T. II, 172 a—173 b. 1554.

B. Dav. Chyträus, Onomasticum Theologicum. Witeb. 1558. 1578. 1585.

C. Joh. Hagius, Haustafel ꝛc. Eger, 1584. Bl. 26 b—30 b.

D. Konr. Porta, Pastorale Lutheri. Leipzig, 1586.

E. Diluvium (vgl. St. K., S. 710 f.), herausg. v. Oberndorffer. Nürnberg, 1587. Bl. 207 b—209 a.

F. Chr. Heinr. Loeber: Indiculus histor. ecclesiast. etc. Jen., 1689. Derſelbe: Histor. eccles. quae Ephoriam etc. Jenae, 1702. S. 297—301.

Weitere Abdrücke aus A.: Leipzig. Lit. Ztg. 1807. Intelligenzbl. St. 28, Sp. 438—441, Vilmar, Paſtoral-theol. Blätter. Bd. XII, 1866. S. 161 ff. Vlm. S. 247 f.

Aus B bei Ph. D. Burk, Gnadenordnung 1, 189 f.; aus D bei B. M., S. 175—177.

Die Regeln ſind ſogar (aus A) in der Sakriſtei des Doms zu Freiberg auf einer Tafel oben beim Eingang in das Betſtübchen verewigt; (Wiliſchen Kirchenhiſtorie v. Freyberg, 1737. S. 23).

Schnell wurden die Aphorismen verdeutſcht; es giebt drei verſchiedene Rezenſionen der Überſetzung.

a. S. Chriſtophorus, Joh. Matheſij. Nürnberg. J. v. Berg und Ulr. Newber 1561. (Wlk., Nr. 103. Gd., S. 189[b].) Dieſe Übertragung iſt mehr eine Umſchreibung, auf 148 Zeilen ausgedehnt. Sie findet ſich wiederum in der Diluvium-Ausgabe von Oberndorffer (St. K., S. 710 f. Wlk., Nr. 316, S. 110. Bl. 270[a]—272[b].) — Vilmar, Paſtoral-theol. Bd. XII (1866.) S. 161—173. — Vlm., S. 259. — Sie wird von Nic. Herman herrühren († 3. Mai 1561), deſſen Verdeutſchung der Öconomia (ſ. u.) ſie im Stil ſehr ähnelt. (Vlm., S. 258.)

b. Joh. Hagius Haustafel, Eger 1574. S. 26 b—31 a neben dem lat. Text (ſ. o.). Dieſe Überſetzung ſchließt ſich — obwohl in volkstümlicher Weiſe — eng an den Grundtext an und trägt ganz das Gepräge Matheſianiſcher Reimerei, dürfte wohl von ihm ſelbſt herrühren; es wäre dann wahrſcheinlich ein früherer Druck verloren. Hagius mußte von Amberg in der Oberpfalz, wo Oberndorffer ſein Nachfolger war, weichen und kam, etwa zwei Jahre nach des Matheſius Tod nach Eger. Da konnte ihm wohl das Original oder eine Copie, wie ſolche viele von Matheſius' Schriften umliefen oder auch eben ein ſeitdem verlorener Druck in die Hände geraten. (Vlm., S. 259.) Aus Hagius bei Chyträus, Onomast. Theologic. überſ. v. Valent. Beyer; Eisleben 1605. S. 120—123. Vlm., S. 259.

c. Porta, Pastorale Lutheri 1586, hinter dem lat. Text (ſ. ob.). Daraus fehlerhaft bei B. M., S. 177—180; daraus in Leipzig. Lit. Zeit. 1807; Intelligenzbl. St. 57. Sp. 917—919 und Ledderhoſe, d. Leben d. J. M. 1849. S. 103. Aus Porta bei Vlm. S. 252. Vielleicht von Porta ſelbſt (Vlm. S. 258.)

---

2) In demſelben Stil wie Christophorus iſt die Öconomia gehalten, von Laube (Aus d. Vergangenheit Joachimsthals. 1873. S. 39) zu den beſten derartigen Erzeugniſſen der Zeit gerechnet; in jambiſchen Reimpaaren. Sie mahnen, eine gottesfürchtige Jungfrau zu wählen, nicht in verbotenem Grade. Das Lob des tugend-

ſamen Gatten und Weibes wird geſungen, nicht ohne Humor, derb und draſtiſch, mit Beiſpielen aus Bibel und Geſchichte, mit Bildern aus Natur und Sprichwort, mit Ratſchlägen für Ehebett und Kinderzucht, mit ſcharfer Wendung gegen den Cölibat, mit Aufforderung zur zweiten Ehe, namentlich bei kinderloſen Witwern.

Die Öconomia iſt ein Hochzeitsgedicht, das verſchiedene Adreſſaten und je nachdem kleine Änderungen zeigt. Sie erfuhr, lateiniſch und deutſch, viele Ausgaben und Abdrücke [1]) und gehört zu den verbreitetſten Arbeiten des Matheſius, wenn ſie auch von vielen, weit weniger bekannten, desſelben hoch überragt wird [2]).

E. D.: A. *Αφορισμοι Γαμικοι* seu Oeconomia Mathesii. In gratiam novi mariti D. et amici sui (o. O.) 1560. Mens. Febr. (Blm., S. 287. Wlk., Nr. 89). 121 Reimpaare.

B. Paraenesis | continens praecepta et re | gulas Vitae coniugalis, a Johanne Mathesio Pastore. . . . | ad Reuerendum et clarum uirum M. Ma | thiam Gunderamum, uoca | tum ad Ecclesiam Creilsheimensem | cum in Academia Vitebergensi | Decanus Philosophici Collegii | fuisset. 1560. Rotenbvrgi ad Tubarim. Alb. Magnus. 117 Reimpaare, es fehlen die vier letzten Paare aus A.

Aus dieſer zweiten Ausgabe erhellt der Adreſſat auch der erſten; nämlich Mathias Gunderam. In den Scriptor. publice propositorum a gubernat. studior. in Acad. Witeberg. Tom. IV. Witeb. 1561 erſcheint Bg. 4 K. u. L.: Decanus collegii philosophici in Academia Witebergensi Magister Matthias Gunderam Cranachensis, unterm 8. Febr. 1560 u. Domin. Invocavit 1560. Im Sommer 1560 muß dieſer aus Kranach in Oberfranken gebürtige Magiſter nach Crailsheim im Ansbachiſchen laufen ſein. Sonſt finden wir keine Beziehungen zwiſchen den beiden.

C. Mathesius, Joh. Prosa rhythmica de oeconomia. Witeb. 1565. 8°. Gräſse, Trésor de livres rares et précieux. 1863. 4, 442. Gd., S. 1691.

M. W. D. In den Hochzeitspredigten „Eheſpiegel" 1591 (St. K., S. 743. Wlk. Nr. 292.) Bl. 269ᵃ—273ᵇ. Hier iſt die Adreſſe eine andere, nämlich 1) der Diakon Basilius Cammerhöfer, wegen dieſer beiden Namen auch „Regius". Dieſer war ein Steiermärker, aus Aflenz. Er wurde Diakon an der Domkirche zu Meißen, bis 1560. Er verheiratete ſich im Febr. dieſes Jahres. In Freyberg geriet er

1) Für die bibliographiſchen und auch andere Notizen inbezug auf die Ökonomie wie auf den Chriſtophorus bin ich wieder Herrn Pf. Chr. Müller ſehr verpflichtet (St. K. S. 692).

2) An der Spitze dieſer Litteraturgruppe der „Haustafeln" ſteht J. Holtheuſer, 1556. Vgl. W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe. 1892. S. 80. 101.

1565 in Streit und wurde am 20. Oktober 1566 Pfarrer zu Steyer; † 10. Mai 1572. Vgl. Valentin Preuenhueber, Annal. Styrens. S. 277. 280. 287. Raupach, Presbyteriol. Austriac. (1741) S. 16 f. Waldau, Geſchichte d. Proteſtanten in Öſterreich ꝛc. 2 (1784), 502. 2) galt der Gruß dem am 17. Juni desſelben Jahres freienden Lehrer M. Pet. Wanderehſen von Nürnberg. (Vgl. „Eheſpiegel“ Pred. 71).

Für Cammerhöfer ſind fünf Reimpaare als Einleitung vorausgeſchickt; außerdem findet ſich nach V. 110 (in A) ein Einſchub von zwei Zeilen, ſo daß ſich 5+122 Paare ergeben.

Weitere Abdrücke E. als Anhang zu Hagius' Haustafel 1574 (ſ. ob. S. 22 B) Bog. R. u. S., lat. (u. deutſch) aus A.

F. bei B. M., S. 186—191 aus D., mit groben Druckfehlern.

Weit verbreiteter iſt die Oeconomia in der deutſchen Geſtalt von Nic. Herman in 170 jamb. Reimpaaren.

E. D. A. Oeconomia oder bericht, wie ſich ein Haußuatter halten ſol. Johannes Matheſii . . . Nürnberg; Joh. v. Berg und Ulr. Newber 1561. (Blm., S. 288. Gd., S. 1691. Wlk., Nr. 102.)

B. Oeconomia . . . Wittenberg. Hans Krafft. 1564.

C. J. M. Bericht vom Chriſtlichen Hausweſen. Wittenb. 1565. (Wlk., Nr. 127).

D. J. M. Oeconomia . . . Nürnberg, Dietr. Gerlatz . . . 1567. (Wlk., Nr. 142).

E. „ „ „ . . . Breslau, Crisp. Scharffenberg. 1567. (Wlk., Nr. 143).

F. „ „ „ . . . Hamburg, 1568.

G. „ „ „ . . . Eger, 1574. (Blm., S. 288. Gd., S. 1691. Wlk., Nr. 216).

H. „ „ Chriſtl. Hausweſen. Erfurt, 1577. (Wlk., Nr. 244).

I. „ „ Oeconomia. Leipzig, Barth. Voigt. 1594. (Blm. 288. Wlk., Nr. 356).

K. „ „ „ Frankfurt, 1598. (Blm, S. 288. Wlk. Nr. 391).

L. „ „ „ Nürnberg, Ulr. Wagenmann u. Joſ. Lamm. 1605.

M. „ „ „ Lüneburg, 1637.

N. „ „ „ Leipzig, Büſchels Witwe, 1796; Vorrede v. Chriſt. Friedr. Eberhard v. 26. Juni.

O. „ „ „ v. Zink. Brecklum 1881.

M. W. P. Hochzeitpredigten (St. K., S. 741. Gd., S. 1691. Wlk., Nr. 111.)

Q. Betlbüchlein ſampt einem Bericht v. Chriſtl. Hausweſen. Nürnberg. 1567. 1568. Leipzig. 1593. (Blm., S. 298. Wlk., Nr. 147.)

R. Katechismuspredigten. (St. K., S. 733. Gd., S. 1691. Wlk., Nr. 304.) II, 179—192.

S. Eheſpiegel. (St. K., S. 743. Wlk., Nr. 343.) Bl. 273b bis 287a.

Sonſtige Aufnahme in anderen Werken:

T. Joh. Hagius. Haußtafel (ſ. ob. S. 556).

U. Meliſſanders Ehebüchlein. 1588. 1592. 1599. 1612. 1616.

V. Geiſtliches Kleinod, Leipzig, Genning Groſſen. 1589. 1592. 1602.

W. B. M., S. 191—202.

X.: Neu Lüneburgiſch-Voll | ſtändig wol verbeſſertes | Geſangbuch ꝛc. Lüneburg. Stern. 1663, im Anhang.

Y. Neue Betkammer oder erneuerter Habermann .... Nebſt Matheſii Haushaltung. 1667. S. 827—853.

Z. Joh. Habermann. Andächt. Morgen- und Abendſegen. Heilbronn 1677.

AA. Heinrich Zimke, Leipziger Sammlung von Wirthſchaftlichen-, Polizei-, Kammer- und Finanzſachen. Leipzig. 1746. St. 88., S. 294—306. —

Ein Citat aus der Oeconomia findet ſich auch in: Der getrewe Eckhardt. Das iſt: Drey einfeltige vnd treuherzige Warnungspredigten ꝛc. v. Martin Hofman. Jehna, Weidner. 1606. G 3b.

BB. In einem kleinen Band, der beginnt mit „Evangelium Nicodemi". Reutlingen 1861.

In Niederdeutſcher Sprache:

CC. Oeconomia Edder Bericht vom chriſtlichen Huszweſende ꝛc. (o. O. u. J.). Gd. S. 1691. Wck. Nr. 119.

DD. Hußholdinge | Edder Heilſame vnd nö | dige Lehre vom Chriſtlichen Hußregiment ..... in Saſſiſche Rymen avergeſettet durch | Davidem Wolderum .... Hamborch. Jac. Lucius. 1596. (Gd., S. 189c. Wlk., Nr. 120.)

In böhmiſcher Sprache:

Jana Mathesia Oeconomia de Matrimonio. O stawu manželském přel. z lat. od Tom. Rešátka 1574. (Wlk., Nr. 102)

Hier mag noch an die lateiniſche Form der oben (S. 19.) erwähnten Confessio Mathesii erinnert werden, ein regelrechtes Diſtichon.

Peccator doleo, fateor veniamque requiro
Credoque me justum sanguine Christo suo.

Wk. 3, 1152 Nr. 1332.

Noch einige kleine Erzeugniſſe aus des Matheſius humaniſtiſcher Feder ſind uns erhalten wenn man abſieht von gelegentlich mitunterlaufenden, mit größerer oder geringerer Beſtimmtheit ihm zuzuſchreibenden Hexametern (z. B. Joh.-Ev. [St. K., S. 716] 22ª), wie auch Luther dergleichen gelegentlich zimmerte [vgl. Köſtlin, M. L. 2, 446]; alle von Diluvium, in der Ausgabe von Oberndorffer [St. K., S. 710 f.] S. 207ª; bei Blm., S. 262: Ein Taubenlob in drei Diſtichen. In columbam; ferner ſieben mahnende Diſtichen: In Ἀλλοτριοεπίσκοπος; endlich ein aphoriſtiches Diſtichon von dem Segen des rechten Worts zur rechten Zeit. — Über die vier Diſtichen des eigenen Epitaphs ſ. III Nr. 18.

III.

Epitaphien.

Epitaphe zu dichten, gehörte auch zum Beruf der humaniſtiſchen Höflinge [1]). Ob Matheſius von dieſer Seite her zu ſeinen 22 Grabſchriften mit eine Anregung empfing, iſt nicht zu ſagen; jedenfalls zeigen ſie kaum eine Spur humaniſtiſcher Eleganz, aber alle vorher gekennzeichneten Gebrechen Matheſianiſcher Reimerei, freilich auch ſeine Schlichtheit und Innigkeit; in Proſa würden ſie gewiß beſſere Figur machen.

1) [2]). Auf die Wohlthäterin der Joachimsthaler Kirche und Schulbibliothek ſowie des Matheſius perſönliche Gönnerin (Jahrb. 1889. S. 177. 1890. S. 45) Frau Margaretha von Haſſenſtein auf Litzko, † zu Theuſing am 21. Oktober 1553, begraben am 26. Oktober zu Buchau; in zehn jambiſchen Reimpaaren. Txt. M. W. „Leychpredigten“ (St. K., S. 737 ff. Wlk., Nr. 85. S. 25.) Ggᵇ. — Zm.

2) Auf ein zehnjähriges Mädchen, Anna v. End, † zu Fuchsheim Dienstag nach Eſtomihi 1559; in 66 jambiſchen Reimpaaren. Außer den früher (ſ. ob. S. 547) notierten Sonderbarkeiten verdienen noch einige Zeilen Hervorhebung, des Inhalts, daß das Kind ihren Sterbekittel gern bei ſich hatte, die h. Bibel auslas und mit Chriſti

1) Voigt, Die Wiederbelebung des klaſſ. Altertums. 2. Aufl. 1880 f. I, 449.

2) Die NNr. ſind die bei Zimmermann, welcher chronologiſch geordnet hat.

Leib geſpeiſt ward; ſollte dieſe Kinderkommunion damit zuſammenhängen, daß die Calixtiner dieſen Brauch konſerviert hatten? (H. R. E.[3] 7, 673) — Txt. Zm.

3) Auf die 31jährige Barbara Rauh, die Tochter des Georg Rößlinger, (vgl. Nr. 13) als vom Gatten; in 43 jamb. Reimpaaren. — Txt. Zm.

4) Auf Martin Luther, † am Tag Concordiae 1546; in fünf jamb. Reimpaaren. — Txt. Zm. Wk. 3, 1160 Nr. 1348. Späth, M. Luther im Liede ſeiner Zeitgenoſſen. 1883. S. 86.

5) Auf Phil. Melanthon, „meinen lieben Präceptor und Freund", † am 19. April 1560, in 23 jamb. Reimpaaren. — Txt. Zm. Corp. Reformat. 10 Sp., 313—315. Wk. 3, 1160. Nr. 1349. Der Verſtorbene wird als Honigblume aus ſchwarzer Erde gefeiert; G. Frank hält dies Gedicht nur für eine freie Bearbeitung eines von Joh. Major (Jahrb. 1890. S. 71. Nr. 167[b]); vgl. unten Nr. 7.

6) Auf Dr. med. Balthaſar Klein, † „auf dem Hengſt" (Ortsbezeichnung in Joachimsthal), am 9. Dez. 1560, begraben in der Spitalkapelle (Jahrb. 1891. S. 26); in 27 jamb. Reimpaaren; Klein gehörte zu den dem Matheſius eng befreundeten Ärzten (Sirach [St. K., S. 717] 2, 125[a]. Jhrb. 1891. S. 51.); er war — laut der Joach. Chronik, hinter der Sarepta (St. K., S. 727) — ſeit 1545 Stadtarzt in Joachimsthal. — Txt. Zm.

7) Auf Hans Roth von Mainſtockheim, † am 28. Okt. 1561; in 18 jamb. Reimpaaren. Txt. M. W. Sarepta (St. K., S. 727) 207. Zm. Hier liegt eine ausgeſprochene Nachbildung (vgl. ob. Nr. 5) von Verſen des Stoius und Major vor. Hans Roth war des Matheſius Gevatter, Eidam ſeines intimen Freundes Antonius Reiß (Rhöſus), der achtmal zum Bürgermeiſter erwählt wurde (Jahrb. 1890. S. 71. Nr. 168).

8) Auf Margaretha Mühlin; † am 13. Nov. 1561; in 27 jamb. Reimpaaren. Hier kommt die Vorliebe des Verfaſſers für Sprichwörter zur Geltung:

„Und leſch das Sprichwort bei in (ihnen) aus,
‚Schwager ein Spieß'[1]) . . ." Txt. Zm.

9) Auf den Stadtvogt Hans Müller zu Mitweid; † am 26. Nov. 1561; in 33 jamb. Reimpaaren. Über die Beziehungen des Matheſius zu Mittweida, wo er einen Teil ſeiner Jugend zugebracht: Jhrb. 1888. S. 5. Txt. Zm.

10) Auf eine gottſelige Jungfrau, † 1562; in 40 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

---

1) Wander, Sprichwörter-Lexikon IV (1876), 410, 7.

11) Auf Hans Sebart von Oſſig zum Gfell; † am 15. März 1562; in 30 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

12) Auf Dominicus Stoy, Schmidmeiſter i. S. Joachimsthal; † 16. Okt. 1562; in 9 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

13) Auf Georg Rößlinger (ſ. ob. Nr. 3), Ratmann (Ratsherr) i. Joach.; † 2. Nov. 1562; in 36 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

14) Auf Frau Katharina Fiſcher, † am 11. März 1563; in 33 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

15) Auf Rupprecht Purlacher, Einnehmer und Münzmeiſter in S. Joach.; † am 7. Auguſt 1563; in 28 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm. Über dieſen Wohlthäter der Kirche, Freund ſeines Pfarrers, Kgl. Rat: Jahrb. 1890. S. 35. Nr. 68. S. 47. Nr. 103. S. 58. Nr. 129. S. 59. Nr. 131. Ztſchrft. d. Ver. f. Geſch. u. Altert. Schleſiens. Bd. 24, Bl. 126. Newald, Schriften über das neuere öſterreich. Münzrecht. Wien 1883. S. 76 f.

16) Auf Johann von Berg, aus Gent; Bürger und Buchdrucker zu Nürnberg; † am 7. Aug. 1563; in 40 jamb. Reimpaaren. Er verlegte die meiſten Werke des Matheſius, häufig als „Montanus“. Das Epitaph berichtet, daß er in Paris ſtudierte, wegen evangel. Neigungen von ſeinem Vater verſtoßen ſeine Heimat verlaſſen mußte; von Veit Dietrich (der ſeit 1536 auf der Kanzel der Sebalduskirche wirkte. [Ztſchrft. f. kirchl. Wiſſenſch. i. kirchl. Leben 1880 S. 473 f]) in Nürnberg unterſtützt wurde; ſich daſelbſt 1541 mit einer Verwandten des Matheſius verheiratete, Huß' böhmiſche Poſtille, 34mal Luthers Hauspoſtille druckte; viele Geſangbücher ausgehen ließ; der keine Mönchs-, Ketzer- und Schwärmer-Bücher druckte, ſie auch nicht zur Meſſe führte. Txt. E. D. „Epitaphia od. Grabſchriften des Erſamen vnnd Namhafften Johan von Berg . . . 1563“. (Blm. S. 292. Gd. 190 e. Wlk. 112). — Zm. Wck. 3, 1161. Nr. 1350.

17) Auf Gottfried v. Ende (? vgl. Nr. 2) auf Blankenheim u. Rudelsburg; † Donnerstag nach Nicolai 1563; in 42 jambiſchen Reimpaaren. Txt. Zm.

18. Auf Matheſius ſelbſt, († am 7. Oktober 1565), das er neunzehn Jahre vor ſeinem Tode ſich ſelbſt ſtellte. (Vgl. Saropta [St. K., S. 727] 208ª; lat. u. deutſch; in vier lat. Diſtichen und acht deutſchen jamb. Reimpaaren. Txt. Caspar Franck: „Eine Predigt vber der Leich vnd begrebnuß“ . . . . . Joh. Matheſij. Nürnberg 1565. Eiii u. iiiiª. 1568 Eiii. Zm. Wck. 3, 1159. Nr. 1344.

19. Auf des Matheſius Gattin Sibylla, † am 23. Febr., begraben (laut Chronik [ſ. ob.]) am Sonntag Eſtomihi, 1553, nach

nicht 13jährig. Ehe; in 59 jamb. Reimpaaren. Ihr war ſchon in den „Leychpredigten“ (St. K., S. 738 f.) ein ergreifendes Denkmal geſetzt. Ihr Epitaph iſt das rührendſte von allen, trotz der proſodiſchen Unbeholfenheit. Txt. „Leychpredigten“ (St. K., S. 739). Zm. Ledderhoſe, D. Leben d. Joh. Math. 1849. S. 152—155. — Ztſchrft.: „Das Pfarrhaus“ v. H. Steinhauſen. 3. Jahrg. 1887. Nr. 4. S. 57 f. (unvollſtändig): . . .

„Du treues Herz und züchtig Blut,
Nach Gottes Wort mein höchſtes Gut.
Denn da du biſt ins Grab verſchorn,
Hab' ich mein'n liebſten Freund verlorn, . . .
Mit dieſer Schrift und Liebeszähren
Hab ich wollen dein Grab verehren,
Daß ich linder mein Leid und Weh
Und tröſt und preiſ' der Prieſter Eh.
Seufz du mit uns und wart bald mein,
Ich war, bin und bleib allzeit dein.“

20) Auf ſeinen 14jährigen Sohn Euthchius, † am Fieber nach 11tägiger Krankheit am Weihnachtsabend 1564. (Jahrb. 1890. S. 39. Nr. 82) in 54 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

21) Auf zwei Kinder ſeines Amtsbruders Casp. Franck, Grete und Lazarus; in 22 jamb. Reimpaaren. Txt. Zm.

Angehängt iſt die in gleichem Stil gehaltene Grabſchrift des Casp. Franck, die er ſelbſt verfaßte; † am 16. Juni 1578, 58jährig. Txt. Zm. Wck. 3, 1149. Nr. 1329.

Anhang.

A. Antilegomena. B. Notha.

Zum Schluß ſind noch einige dem Matheſius mehrfach zugeſchriebene Verſe zu nennen, welche teils Zweifel und Widerſpruch herausfordern, teils durchaus ihm abzuſprechen ſind.

Immerhin iſt es ein Beweis ſeiner Popularität, daß man ſolche vaterloſe Kinder ihm zuſchob; ein Beweis ſeiner Hochſchätzung, inſofern man ihm Erzeugniſſe anrechnete, die ſeinen echten überlegen ſind.

A. Antilegomena.

1) Zunächſt kommt die polemiſche, ſatiriſche Leiſtung in Betracht: „Nun treiben wir den Papſt heraus“, in 6 vierzeiligen Strophen in 4füßigen Jamben. Matheſius erzählt über den Druck:

„Dies Jahr (1545) besuchte ich Dr. Luther zum Letzten, und bracht' ihm das Lied mit, darin unsre Kinder zu Mitfasten den Antichrist austreiben, wie man etwan den Tod, und die alten Römer ihren Bildern und Argeis (Menschenbilder, die alljährlich im Mai zu Rom in den Tiber geworfen wurden [Ovid, Fasten 5, 621], als Erinnerung an frühere Menschenopfer [Goedeke, Dichtung. von Dr. M. Luther. 1883. S. 155, 1.]) thäten, die sie auch ins Wasser warfen; dies Lied gab er in Druck und macht selbst die Unterschrift: „Ex montibus et vallibus, ex sylvis et campestribus". (Luther-Historien [St. K., S. 746] Pred. 14. Ausg. 1570. S. 168[b])[1]).

Danach nennt eine Randglosse in dieser Ausgabe das Lied Herrn Matheſii; dem pflichtet Kch bei (1, 118). Andere legten es Luthern zu, sogar Wck. (1, 427. 3, 30. Nr. 52). Das Greifswalder Gesangbuch 1592 u. 97 läßt zwischen beiden die Wahl [2]). Matheſius bezeichnet sich dort nur als Überbringer des Liedes. Vielleicht darf er als Überarbeiter dieses weltlich-geistlichen Volksliedes angesehen werden [1]). Wiederholt in seinen Schriften führt er das in Joachimsthal zugelassene „Kinder- und Tockenwerk", d. h. die volkstümlichkirchlichen Bräuche auf; dabei erwähnt er ausdrücklich: „Den Tod austreiben zu Mitterfasten". (Vgl. Leychpredigten [St. K., S. 738] Y y iii[b].

Txt. E. T. Ein lied, darinn vnser Kinder zu Mitterfasten den Antichrist außtreyben [Wittenberg 1545 od. 1546]. — Ein von Schamelius (Lieder-Commentarius, 1757, S. 57) erwähnter Einblattdruck von 1541 kann nicht wohl existiert haben, wenn Matheſius das Lied erst 1545 nach Wittenberg brachte und Luther es dann drucken ließ. (Goedeke, a. a. O., S. XXXII). — Etliche Tröstliche Gebete, Psalmen vnd Geistliche Lieder ꝛc. 1547. Bg. B v iii[a]. — G. B.: Greifswalder Gesangbuch 1592 u. 1597. Ambros. Hanneman, Achtzig Geistliche Lieder, deutsch u. latein. Wittenb. 1633. H h 4. (Wck. 3, 30). — Wck. 3, 30. — Goedeke, Dichtung v. M. L. 1883. S. 154. —

2) Ferner wird dem Matheſius von einigen Gesangbüchern zugeschrieben: „Die höchste Weisheit ist fürwahr"; in sechs sechszeil. Strophen, in vierfüßigen Jamben; aa bb cc. Ein Beweis für diese Überlieferung ist nicht zu erbringen. Dem Inhalt und auch der Form nach könnte das Lied jenem wohl zuerkannt werden.

Txt. G. B. (Wck. 3, 1159. Nr. 1345). — Wck. 3, 1159. Nr. 1345. — Späth, a. a. O. S. 85.

3) Eine andere Bewandnis hat es wieder mit dem Lied: „Herr

1) Vgl. Köstlin, M. Luther. 2. Aufl. 2, 613. 686. Luthers Werke, Braunschw. A. 8, 84.

2) Vgl. Müller a. a. O. (S. oben S. 557, 1).

Chriſt, mein Hort, wenn ich zu dir in meinen Nöten rufe"; ein Troſtlied aus dem 28. Pſalm, in fünf ſiebenzeiligen Strophen, in Wechſel vier- und dreifüßiger Jamben; a b a b c c. Während Kch. (1, 119) und Ldd. (S. 147) die Geſangbuch-Traditionen unbeſehen gläubig hinnehmen, Kch. ſogar den Urſprungspunkt im Leben des Matheſius beſtimmen zu können wähnt — ein ganz unerlaubtes Phantaſieſtück — bezweifelt Wck. (3, 1159. Nr. 1347) die Echtheit mit Fug. Abgeſehen von der mangelhaften äußeren Bezeugung iſt der Strophenbau künſtlicher, die Sprache glatter, weicher, als bei den echten Stücken des Matheſius, bei welchem verſchiedene, zum beſſeren vorſchreitende Phaſen ſeiner Reimluſt anzunehmen nicht der geringſte Anlaß vorliegt. Txt. G. B. (Wck. a. a. O.). — Wck. 3, 1159. Nr. 1347.

4) Ebenfalls aus Gründen äußerer und innerer Kritik iſt dem Matheſius höchſt wahrſcheinlich das nicht übel gelungene Morgen- bez. Abendlied abzuſprechen: „Aus meines Herzens Grunde"; in ſieben achtzeiligen Strophen, in dreifüßigen Jamben; a b a b c d d c. Das Lied findet ſich weder in des Matheſius Werken auch nur erwähnt, noch bei Zm. In den ſämtlichen alten Drucken desſelben erſcheint es anonym. Erſt 1610 tritt des Matheſius Autorſchaft auf und wird nun von den G. B. weiterverbreitet. Auch der zugunſten ſeines Helden ſo gerngläubige B. M. (S. 202) kann ſich nur auf das allgemeine Gerücht berufen. Deshalb haben außer Kch. (1, 119. 121. 132. 4, 117 f.), der auch hier wieder mit einer für ſein ganzes wiſſenſchaftliches Arbeiten höchſt verdächtigen Sicherheit den biographiſchen Quellpunkt romanhaft anzugeben ſich erkühnt, die neueren Hymnologen (Mtz., S. 463—481; [Ldd., S. 151, hält ſich neutral]; Wck. 5, Nr. 248/255. Fſch. 1, 57. Bunſen-Fiſcher, Allg. ev. Geſ.- u. Gebetbuch. 1881. S. 493. Nr. 548. S. 715. Anm. 2. Dibelius, a. a. O., S. 234. Gd., S. 190 m.) den Matheſianiſchen Urſprung ſtark bezweifelt oder verneint. Merkwürdigerweiſe hat keiner von ihnen den Maßſtab innerer Kritik angelegt, der aus denſelben Gründen wie bei der voraufgehenden Nr. zu einer Ablehnung führen muß.

Txt. E. D. (Mtz., S. 466). — G. B. (Mtz., S. 463—481. Wck. 5. Nr. 248—255. Fſch. 1, 57 f.) Marburg. G. B. 1866. Nr. 326 ꝛc. ꝛc. — Mtz., S. 463—481. Ldd., S. 151. Wck. 5. Nr. 248—255.

5) Seltſam ſteht es mit dem Begräbnislied: „Laßt uns folgen S. Paulus Lehr, daß wir nit wie die Heiden um unſer Freund trauren zu ſehr"; in 17 ſiebenzeiligen Strophen, in vier- und dreifüßigen Jamben; a b a b c c. Es iſt nach dem anonymen E. D. aufgenommen in des Matheſius „Zwei

Troſtpredigten" (St. K., S. 699) mit Caspar Franks (ſ. oben) „Troſtſprüchlein". Wck. (3, 1148. Nr. 1328; 1, 2. S. 250. Nr. 732) dehnte die Urheberſchaft Franks auch auf das den „Sprüchen" folgende Lied aus — nach Wck. auch Wlk. Nr. 80 — während Gd. (S. 189a) darauf hinweiſt, daß Frank gerade jene ablehnt.

Vielleicht trifft die Bemerkung in Georg Dietrichs „Chriſtl. Geſengen" (1572; [Gd., S. 195, 98]) das Richtige, nach der Nic. Herman der Verfaſſer, Matheſius der Verbeſſerer ſei, obwohl ſonſt der erſtere im hymnologiſchen Bezirk überlegen iſt (Gd., S. 189a). Die urſprüngliche Anonymität, das nachträgliche Auftreten vom Namen des Matheſius, die Strophenform, der ganze Stil weiſen überhaupt von Matheſius fort.

Txt. E. D. (Wck. 1, 2. S. 280. Nr. 732/735. — Gd., S. 189a. Wlk. Nr. 80. 231.) — M. W. „Troſtpredigten" (St. K., S. 699). — G. B. (Gd. 189a. [195, 98]). Wck. 3, 1148. Nr. 1328.

6) Zuſammen mit dem vorigen Stück findet ſich im E. D. 1575 (Gd., S. 189a. Wlk. Nr. 231) ein ſonderbares Lied: „Friſch frölich in ehren, Lobet Gott den Herren"; in vier zehnzeiligen Strophen. Txt. E. D. (Gd., S. 189a. Wlk. Nr. 231). — G. B. (Gd. 189a). — Da es ſchwer zugänglich iſt, teile ich es ganz aus jenem Druck mit (Kgl. Bibliothek in Berlin; durch die Güte des H. Bibliothekars Dr. Joh. Müller):

Friſch frölich in ehren, Lobet Gott den HErren, vnd laßts jhn walten,
Wil Gott beſcheren, ernehren, vnd erhalten, in erbarkeit, behüt vns Herr für
ſünden vnd ſchmach, Es iſt weh und ach, drumb thu gemach.

Viel verzeren, vnd wenig erwerben, das werd gewis nicht lange, Armut
nachmals weh thut, bringt kummer vnd not, Vnd thut gar bange, halt weil
du haſt, not iſt ein böſer gaſt, vn ſchwere laſt, Halt weil du haſt.

Bey dem Trunck, ſoltu deinen mund, fein wol bewaren, Nicht zancken noch
hawen, zur banck heimligkeit nicht offenbaren, daraus kömpt ſtreit vnd ſtraus
vnd groſſer vnruh, darumb recht thu, halts maul zu.

Brauch witz vnd rath, hüt dich vor beſer that, Halt lieb vnd bewar dein
Ehr, Golt, Silber vnd Gelt, in dieſer welt, nie dafür zu nemen were, Redt
man dir an die ehre drin, beim Bier oder Wein, Las nicht gut ſein, ſchlag
mit feiſten drein.

Der einzige Anhalt für einen Matheſianiſchen Urſprung dieſer unſchönen ungeiſtlichen Reimerei liegt darin, daß ſie eben ſich mit der vorigen Nr. zuſammenfindet, die in einem ſeiner Werke eingefügt iſt, ſpäter mit jenem in noch nähere Verbindung gebracht iſt.

Sowohl die Form als der rohe Schluß weiſen auch hier von

ihm fort. Näheres iſt leider über dies ſonſt nicht aufzufindende Stück nicht auszumachen, ob ein Volkslied darin übel zugeſtutzt iſt, ob Nic. Herman auch hieran betheiligt iſt u. ſ. w.

Es giebt noch eine Menge Knittelverſe in den Werken des Matheſius, teils ſehr draſtiſch-volkstümliche Verdeutſchungen antiker Sprüche, deren Urheberſchaft unſicher, deren Wert unbedeutend.

Dasſelbe gilt von einer, bei ihm ſich nicht findenden, ihm aber zugeſchriebenen „Chriſtlichen Lebensregel“ aus dem 27. Pſalm, zwei jambiſche Reimpaare, freilich ganz in ſeinem Stil.

Txt. G. B. (Wck. 3, 1159. Nr. 1346). — Wck. 3, 1159. Nr. 1346.

B. Notha.

Endlich wird dem Joachimsthaler vereinzelt ein Lied zugeſchrieben, welches erwieſenermaßen von einem anderen herrührt. So hat Zm. — andere, wie Ldd. (S. 135), ſelbſt Wck. (3, 1172. Nr. 1370), folgten ihm (vgl. Mtz., S. 405. Fſch. 1, 203) — als erſtes der Lieder-Sammlung ſeines Schwiegervaters aufgenommen: „Geborn iſt uns der heilige Chriſt“, das doch von Nic. Herman ſtammt. (Mtz., S. 405. Fſch. 1, 203. Gd. 2, 168. Wlk., Nr. 66.)

4.

Glaube und Theologie.

Von

Stadtpfarrer Traub in Leonberg (Württemberg).

Der nachfolgende Verſuch, das Weſen des Glaubens und der Theologie und ihr gegenſeitiges Verhältnis zu beſtimmen, darf von einem Satze ausgehen, der jetzt in theologiſchen Kreiſen der verſchiedenſten Richtung einer weitgehenden Zuſtimmung ſich erfreut. Ich meine die Erkenntnis, daß die Theologie eine kirchliche Aufgabe hat. Schleiermacher in ſeiner „Kurzen Darſtellung des theologiſchen Studiums“ giebt dieſer Erkenntnis einen klaſſiſchen Ausdruck, wenn er die Theologie definiert als „eine poſitive Wiſſenſchaft, deren Teile durch die Beziehung auf das chriſtliche Gottesbewußtſein und die damit gegebene praktiſche Aufgabe der Kirchenleitung zu einem Ganzen verbunden werden“. In mehr konkreter und anſchaulicher Weiſe hat Luthardt den Gedanken Schleiermachers ausgedrückt, wenn er es als Ziel und Triumph aller theologiſchen Arbeit bezeichnet, daß man ihre Aufſtellungen an den Kranken- und Sterbebetten, zur Unterweiſung der Unmündigen und Befeſtigung der Zweifelnden und Schwankenden in den ernſten Fragen des Gewiſſens brauchen könne; — und Gottſchick in ſeinem Buche: „Die Kirchlichkeit der ſog. kirchlichen Theologie“ hat dieſer Zweckbeſtimmung Luthardts zugeſtimmt. Die Meinung iſt natürlich nicht die, daß jeder einzelne Satz des theologiſchen Syſtems direkte und unmittelbare Verwertung in Predigt, Jugendunterricht und Seelſorge finden müßte. Wohl aber ſoll das Ganze einer Theologie nach Methode und Inhalt dem Weſen desjenigen Glaubens entſprechen, der ſowohl für die Kirche die Grundlage ihrer Exiſtenz, wie für den einzelnen Chriſten ſein Halt iſt im Leben und im Sterben. Eine ſolche Haltung iſt

der Theologie nur möglich, wenn sie mit Bewußtsein ihren Standort innerhalb des Glaubens nimmt und nichts anderes erstrebt, als die genaue und deutliche Erkenntnis dieses Glaubens und der Gründe, auf denen die Anerkennung seiner Wahrheit beruht. Eben damit erfüllt sie die kirchliche Aufgabe, die ihr gestellt ist, Regel für die Pflanzung und Pflege des Glaubens in Seelsorge, Predigt und Jugendunterricht zu sein.

Es wird also zunächst darauf ankommen, das Wesen des Glaubens genau und deutlich zu bestimmen, und daraus wird sich sodann das Verständnis für den richtigen Betrieb der Theologie ergeben. Ich behandle daher 1) das Wesen des Glaubens 2) das Wesen und die Aufgabe der Theologie.

I.

Wir fragen zuerst, wie der Glaube entsteht? Dann, worin er besteht?

1) Als Petrus zum erstenmal seinen Messiasglauben bekannt hatte, sprach Jesus zu ihm: „Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Fleisch und Blut, d. h. der natürliche Mensch mit seinem natürlichen Verstand, kann von sich aus nicht zum Glauben kommen; nur durch eine That Gottes im Menschen kann derselbe entzündet werden. Diese Gottesthat ist aber nicht eine unvermittelte. Auch in Petrus war sie durch den vorausgehenden Eindruck von der Person Jesu vermittelt. Im persönlichen Verkehr hat Jesus an seinen Jüngern gearbeitet und sein Inneres ihnen erschlossen, bis als die reife Frucht seiner Erziehungsarbeit die Erkenntnis in ihrer Seele aufging: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn“. Dies ist auch heute noch der Weg, auf dem es zum Glauben kommt. Durch die Predigt des Evangeliums tritt Jesus in unseren Lebenskreis ein. Er demütigt uns durch seine sittliche Majestät und bringt uns erst unsere ganze Verlorenheit und Unseligkeit zum Bewußtsein. Aber zugleich erhebt er uns durch seine herzgewinnende Freundlichkeit; und indem er uns in seiner Liebe die Liebe Gottes anschauen läßt, gewinnt er uns das Vertrauen ab, daß er der Einzige in der Welt ist, der uns aus unserer Verlorenheit zu retten vermag. So ent-

ſteht der Glaube durch den demütigenden und erhebenden Eindruck, der von der Perſon Jeſu ausgeht. Einen andern Weg zum Glauben giebt es innerhalb des Chriſtentums nicht. Dem mannigfaltigen Reichtum göttlicher Wege, welche den Menſchen zum Glauben hinführen, ſoll damit keine Schranke gezogen ſein. Auch hier gilt es: „Weg haſt du allerwegen, an Mitteln fehlt dir's nicht.“ Aber alle Wege müſſen doch zuletzt in einem Punkte zuſammenführen, wenn anders *chriſtlicher* Glaube entſtehen ſoll. Sie müſſen dazu dienen, daß einem Menſchen das Evangelium von Jeſus nahegebracht und durch dieſes Evangelium ſein Herz getroffen wird.

2) Fragen wir weiterhin, worin der Glaube beſteht, ſo liegt die Antwort ſchon in dem, was über ſeine Entſtehung geſagt wurde. Er iſt nichts anderes als das herzliche Vertrauen zu Chriſtus und dem in Chriſtus offenbaren Gott. Dieſe Erkenntnis bricht bei Luther überall da ſiegreich durch, wo der Reformator die Schranken durchbrochen hat, die auch ihm, wie jeder weltgeſchichtlichen Perſönlichkeit gezogen ſind. Dieſer Erkenntnis entſpricht es, wenn in der Apologie die promissio dei und die fides als Korrelatbegriffe geſetzt werden. Denn die promissio dei iſt nichts anderes als die in Chriſto offenbare Gnadengeſinnung Gottes und die fides das Vertrauen, welches die Gnade Gottes ergreift. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß mit jener Formel noch nicht der geſamte Inhalt des Glaubens erſchöpft iſt. Nur der unmittelbare Grund und das direkte Objekt des Glaubens wird durch dieſelbe fixiert. Dagegen iſt in den *vollen* Inhalt des Glaubens alles das einzurechnen, was mit dem Vertrauen auf die Gottesoffenbarung in Chriſto notwendig und unzertrennlich zuſammenhängt; und die Theologie hat die Aufgabe, die Glaubensgedanken zu entfalten, die in jenem grundlegenden Erlebnis beſchloſſen ſind.

Man darf wohl vorausſetzen, daß gegen die vorgetragene Auffaſſung des Glaubensbegriffs unter Evangeliſchen kein Widerſpruch erhoben wird. Die Frage iſt nur, ob die gegebene Definition auch vollſtändig und erſchöpfend iſt; und dies wird von allen denen beſtritten, welche noch in irgendeinem Maße von dem Glaubensbegriff der altproteſtantiſchen Orthodoxie beeinflußt ſind. Auch ihr gilt zwar die fiducia als Kern und Krone des Glaubens. Aber als

fides specialis ſetzt die fiducia die fides generalis voraus, welche wiederum zwei Stufen in ſich ſchließt: die notitia als die Kenntnis des Schriftinhalts, ſpeziell der articuli fidei, und den assensus, als die Bejahung des Schriftinhalts auf Grund der Schriftinſpiration. So ergeben ſich die 3 Momente des orthodoxen Glaubensbegriffs: notitia, assensus und fiducia. Ihr gegenſeitiges Verhältnis wird von Quenſtedt dahin beſtimmt, daß immer das nachfolgende Moment das vorausgehende einſchließt, aber nicht umgekehrt. Wer auf den Schriftinhalt vertrauen ſoll, muß ihn doch vorher für wahr halten und um ihn für wahr zu halten, muß man ihn kennen. Die fiducia ſetzt alſo den assensus, und der assensus ſetzt die notitia voraus. Aber nicht umgekehrt. Ich kann die Glaubensartikel kennen, ohne ſie für wahr zu halten; und ich kann ſie für wahr halten, ohne darauf zu vertrauen. Die notitia ſchließt alſo nicht notwendig den assensus und dieſer nicht notwendig die fiducia in ſich. Die notitia haben auch Häretiker; den assensus nur die Orthodoxen, die fiducia nur die Wiedergeborenen. (vgl. Schmid, die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche. 4. Aufl. S. 309).

Das Charakteriſtiſche am orthodoxen Glaubensbegriff iſt nun dies, daß als notwendige Vorausſetzung des Heilsglaubens das verſtandesmäßige Fürwahrhalten der Glaubensartikel [1]) auf Grund

1) Immer wieder beſtreitet man, daß der assensus von den altproteſtantiſchen Dogmatikern als verſtandesmäßiges Fürwahrhalten gedacht ſei. Und doch ſagen dieſelben mit dürren Worten, der assensus ſei Sache des intellectus, die fiducia Sache der voluntas. Hollaz (1166): fides est in intellectu ratione notitiae et assensus, in voluntate ratione fiduciae. Quenſtedt IV, 282: priores duae (partes fidei) ad intellectum, tertia ad voluntatem pertinet. Weitere Belege ſ. Schmid, Die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche. 4. Aufl. S. 305—309. Angeſichts ſolcher Ausſagen kann kein Zweifel beſtehen, daß der assensus von den alten Dogmatikern als Funktion des Verſtandes gemeint iſt. Nur dann beſteht auch ein faßbarer Unterſchied zwiſchen dem assensus und der fiducia. Nimmt man dagegen den beſeligenden Eindruck, welchen das Evangelium in dem vom Gewiſſen geängſteten Sünder hervorruft, ſchon in den assensus herein (vgl. z. B. die Zeitſchrift für kirchliche Wiſſenſchaft und kirchliches Leben 1885. XII, S. 31), ſo hat man den klaren Unterſchied des assensus von der fiducia verwiſcht. Denn jener Eindruck iſt ſchon der erſte Anfang der fiducia. Man kann ja für ſich den

der Schriftautorität behauptet wird. Aber eben durch diese Behauptung wird die evangelische Auffassung des Glaubens getrübt. Denn das Fürwahrhalten auf Grund einer formellen Autorität besteht wohl in der römischen, nicht aber in der evangelischen Kirche zu Recht. Dort bedeutet der Glaube das Fürwahrhalten dessen, was die Kirche zu glauben vorschreibt. Dabei kann der Inhalt des Geglaubten dem Subjekt innerlich fremd bleiben. Die formelle Autorität der Kirche gilt als hinreichende Legitimation. Uns Evangelischen ist es Sünde, in Glaubenssachen irgendetwas für wahr zu halten, was nicht durch seinen Inhalt unserem Gewissen sich als Wahrheit bezeugt. Die Berufung auf die formelle Autorität der Schrift bedeutet deshalb ein Zurücksinken auf die Linie des katholischen Glaubensbegriffs. Denn daß das eine Mal die Kirche, das andere Mal die Schrift als Autorität behauptet wird, macht für das Wesen des Glaubens keinen Unterschied aus, da die Autorität beidemal als formelle gemeint ist, d. h. noch abgesehen von ihrem Inhalt gelten soll. Indem also die protestantische Orthodoxie in ihrer Beschreibung des Glaubens die heilsmäßige fiducia von dem verstandesmäßigen assensus abhängig macht, hat sie die evangelische und die katholische Glaubensart miteinander kombiniert, ohne den Widerspruch beider zu bemerken.

Die Verfälschung des evangelischen Glaubensbegriffs wird aber noch deutlicher, wenn man fragt, wie denn der assensus zustande kommen soll, der als vorausgehende Bedingung der fiducia behauptet wird. Dem natürlichen Verstand sind die Lehren, zu denen der

---

assensus in jenem volleren Sinne fassen; aber man gebe diese Fassung nicht aus als Interpretation der orthodoxen Dogmatiker. Denn diese hätten sich für eine Interpretation bedankt, welche die Bestimmtheit und Klarheit ihrer Distinktionen verwischt. Man entschließe sich doch, den orthodoxen Glaubensbegriff entweder anzunehmen oder abzulehnen, aber man lasse ihn das sein, was er ist und sein will. Es ist ein entschiedenes Verdienst des Buchs von Eduard König: „Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament“ 1891, daß hier einmal ein Theologe aus dem orthodoxen Lager nicht bloß den orthodoxen Glaubensbegriff als das anerkennt, was er ist, sondern auch für den richtigen, evangelischen, biblischen erklärt. Aus eben diesem Grunde kann freilich das genannte Buch, wie wenig andere auch dazu dienen, das Falsche, Unevangelische jenes Glaubensbegriffs ins Licht zu stellen.

assensus verlangt wird, keineswegs einleuchtend. Ihm ſchlagen ſie vielmehr ins Geſicht. Wie kann es dennoch dazu kommen, daß ein Menſch ſie bejaht? Entweder durch Gedankenloſigkeit oder durch den energiſchen Willensentſchluß, ja zu ſagen, wenngleich der Verſtand nein ſagt. Der grundlegende Glaubensakt wird in dieſem letzteren Falle nicht mehr als eine That Gottes, ſondern als Anſtrengung des eigenen Willens erlebt und darin tritt die römiſche Verfälſchung der evangeliſchen Glaubensauffaſſung nur an einem andern Punkte zu Tag. Der Glaube, der eine That Gottes iſt, wird zu einem menſchlichen Werk gemacht. Die nachträgliche Verſicherung, daß der assensus eine Wirkung des h. Geiſtes ſei, ändert daran nichts. Denn praktiſch wird derſelbe immer als das Werk der eigenen Willensanſtrengung erlebt.

Endlich hängt dieſe ganze Zurückbiegung des evangeliſchen Glaubensbegriffs auf die Linie des katholiſchen damit zuſammen, daß der Orthodoxie das urſprüngliche Glaubensobjekt verloren gegangen iſt. Während urſprünglich die promissio Dei oder die göttliche Gnadenoffenbarung in Chriſto Gegenſtand des Glaubens geweſen war, iſt es jetzt die doctrina coelestis, wie ſie in der h. Schrift bezeugt und in den Glaubensartikeln formuliert iſt. An die Stelle der historia iſt die doctrina, an die Stelle Chriſti eine Lehre über Chriſtus getreten. Nun iſt klar, daß ich auf eine Lehre nur vertrauen kann, wenn ich ſie zuvor für wahr halte. Wenn alſo die coelestis doctrina als Glaubensgegenſtand behauptet wird, dann muß folgerichtig das Fürwahrhalten dem Vertrauen, der assensus der fiducia vorausgehen. Aber anders iſt es, wenn das urſprüngliche Glaubensobjekt im Auge behalten wird, nämlich nicht irgendeine Lehre über Chriſtus, ſondern Chriſtus ſelbſt als lebendige Perſon. Dieſem Glaubensobjekt entſpricht als unmittelbares Korrelat die fiducia. An Chriſtum glaube ich, wenn Chriſtus durch den offenbaren Inhalt ſeiner Perſon mir mein Vertrauen abgewinnt. Erſt einen assensus als vorausgehende Bedingung der fiducia zu verlangen, hat hier keinen Sinn. Wir werden alſo an unſerer Definition des Glaubens als des Vertrauens zu Chriſtus feſthalten und die orthodoxe Begründung der fiducia auf den vorausgehenden assensus ablehnen. Freilich iſt ein assensus in der

fiducia eingeschlossen. Ich werde alle die Glaubensgedanken „für wahr halten", welche die christliche Erkenntnis aus dem grundlegenden Glaubensakt entwickelt. Aber dies Fürwahrhalten geht nicht dem Vertrauen voraus, sondern ist ein Bestandteil des Vertrauens selbst. Wenn man also die üblichen drei Momente im Glauben unterscheiden will, so ist ihre richtige Reihenfolge nicht: notitia, assensus, fiducia, sondern notitia, fiducia, assensus.

Gleichwohl fragt sich, ob nicht der als fiducia bestimmte Glaube noch eine bisher unausgesprochene Voraussetzung in sich schließt, welche dem orthodoxen assensus analog ist? Der Glaube, wird gesagt, sei allerdings das persönliche Vertrauen zu Christus. Aber Christus sei eine Erscheinung der Geschichte, durch Jahrhunderte von uns getrennt. Wir haben von seiner Person nicht mehr die unmittelbare Anschauung, die den ersten Jüngern vergönnt war, sondern seien auf die geschichtlichen Berichte von ihm angewiesen. Ehe wir nun Vertrauen zu ihm fassen könnten, müßten wir doch jene Berichte für wahr halten. Wir müßten doch überzeugt sein, daß Jesus existiert habe. Denn auf ein bloßes Gebilde der Sage könnte kein ernsthafter Mensch sein Vertrauen setzen. Der Glaube setze demnach die Überzeugung von der Zuverlässigkeit der historischen Berichte über die Person Jesu voraus. Ein assensus liege ihm also doch zu Grunde, wenn auch nicht der dogmatische zu den articuli fidei, so doch der historische zu den Urkunden der evangelischen Geschichte. So einleuchtend diese Beweisführung zu sein scheint, kann ich sie doch nicht für richtig halten. Denn bei dieser Sachlage wäre der Glaube in beständiger Gefahr, durch die Ergebnisse der historischen Forschung in seinen Grundfesten erschüttert zu werden. Man wird freilich einwenden, diese Gefahr sei eine illusorische. Denn niemals werde es der geschichtlichen Forschung gelingen, die Geschichtlichkeit des evangelischen Christusbildes zu bestreiten, oder auch nur in Zweifel zu ziehen. Vielmehr habe gerade der einmal gemachte Versuch einer kritischen Auflösung der evangelischen Geschichte nur dazu dienen müssen, daß die Urkunden des Christentums um so genauer durchforscht und die Zuversicht zu ihrer Glaubwürdigkeit um so fester begründet worden sei. Dies

ist vollständig richtig. Nur ist dem Glauben damit nicht gedient. Denn diejenigen, welche über die komplizierten Fragen der Evangelienkritik ein selbständiges Urteil besitzen, sind immer nur wenige. Alle andern sind auf die Autorität dieser wenigen angewiesen. Wäre also wirklich der historische assensus eine notwendige Bedingung des Glaubens, so würde daraus folgen, daß die Mehrzahl der evangelischen Christen in der fundamentalsten Glaubensfrage an die Autorität einiger Gelehrten gebunden wäre. Der evangelische Glaube würde zu einem Autoritätsglauben herabsinken, der mit dem römischen auf einer Stufe stünde, ja insofern ihm nachstünde, als der römische Christ in der Kirche, die ihm Autorität ist, wenigstens eine religiöse Größe sieht, während die gelehrte Forschung, auf welche der evangelische Christ sich zu verlassen hätte, rein profaner Art ist.

Es ist also die Glaubens*freiheit*, welche uns verbietet, die Glaubens*gewißheit* von irgendwelcher historischen Überzeugung als vorausgehender Bedingung abhängig zu machen. Nun schließt freilich der Glaube auf der andern Seite auch wieder ein historisches Überzeugtsein in sich. Denn ohne die Gewißheit, daß Jesus der Geschichte angehört, kann kein christlicher Glaube bestehen. Aber diese Gewißheit geht nicht dem Glauben vorher, sondern wächst aus und mit ihm empor [1]). Durch die Gotteskraft, welche vom Evangelium ausgeht, wird auch die *Wahrheit* seines Inhalts verbürgt. Durch die Gewalt, welche der Christus der Evangelien über die Herzen gewinnt, überführt er sie auch von der Realität seiner Person. Wer etwas von dieser Gewalt erfährt, der weiß, daß diese Christusgestalt nicht ein Gebilde der Sage ist, sondern geschichtliche Wirklichkeit. Eine so begründete Überzeugung braucht dann die historische Kritik nicht zu fürchten. Denn was auf dem Weg der persönlichen Glaubenserfahrung gewonnen ist, kann durch die Ergebnisse der Wissenschaft

1) Auch hier wieder ist, wenn man der herkömmlichen Bezeichnungen sich bedienen will, die richtige Reihenfolge: notitia, fiducia, assensus. Die notitia ist selbstverständlich unter allen Umständen das erste. Denn dem Glauben an Christum muß die Kunde von ihm vorausgehen. „Wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben?“

nicht wieder genommen werden. Vielleicht ist der einzelne Gläubige nicht imstande, die erhobenen Bedenken zu widerlegen, weil er zu wenig historisch geschult ist. Aber das weiß er, daß eine Geschichtswissenschaft notwendig in der Irre geht, die ihm das nehmen will, was ihm das Allergewisseste und Realste ist.

Ich freue mich auf diesem Punkte der Übereinstimmung mit der vortrefflichen Schrift von Erich Haupt: „Die Bedeutuug der heiligen Schrift für den evangelischen Christen". Es sei mir gestattet, nur zwei Bemerkungen hinzuzufügen — nicht als Berichtigung, sondern als Ergänzung. 1) Haupt hat treffend gezeigt, wie eine Thatsache der biblischen Geschichte uns zum Gotteswort werden kann, auch wenn die historische Wahrheit derselben von der Kritik in Anspruch genommen wird. Man hat ihm entgegnet, daß allerdings der Glaube von dem Urteil der historischen Kritik über einzelne Thatsachen der heiligen Geschichte, auch des Lebens Jesu, unabhängig sei. Aber wenigstens das Leben, Wirken und Sterben Christi im allgemeinen müsse als geschichtliche Thatsache feststehen, wenn es zum Heilsglauben kommen soll. Auf diesem einen Punkt habe in der That der religiöse Glaube den Geschichtsglauben zu seiner Voraussetzung. Haupt dagegen bestreitet auch dies und mit Recht. Die fides historica ist in keinem Falle notwendige Voraussetzung der fiducia, weder wenn einzelne Thatsachen, noch wenn die Gesamtthatsache des Lebens Jesu in Frage steht. Gleichwohl besteht hier ein Unterschied, den ausdrücklich hervorzuheben nicht überflüssig sein dürfte. Haupt selbst deutet ihn an, wenn er in anderem Zusammenhange hervorhebt, die Offenbarung Gottes in Christo sei der einzige Punkt, auf welchem die historische und religiöse Wahrheit zusammenfallen. (S. 78.) Daraus folgt, daß das Verhältnis von historischer Kritik und religiösem Glauben sich doch anders gestaltet, jenachdem ein einzelnes Ereignis der evangelischen Geschichte oder das Leben Jesu überhaupt in Frage steht. Eine einzelne Thatsache der heiligen Geschichte kann ich der historischen Kritik preisgeben, auch nachdem sie mir zum Gotteswort geworden ist. Nicht dasselbe kann ich mit der Gesamtthatsache des Lebens Jesu thun, wenn ich einmal die Offenbarung Gottes darin erkannt habe. Ich

kann die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus für ungeschichtlich halten und ihr dennoch mit dem Eindruck gegenüberstehen: „Hier redet mein Gott mit mir; jedes Wort darin ist ewige Wahrheit.“ Aber die ganze Erscheinung Jesu kann ich nicht für ungeschichtlich halten, nachdem ich einmal Gott in ihm gefunden habe. Die einzelnen biblischen Geschichten und die Geschichte Jesu sind also, was das Verhältnis ihrer historischen und religiösen Wahrheit betrifft, darin einander gleich, daß das Fürwahrhalten weder dieser noch jener notwendig dem Glauben vorausgehen muß; aber sie unterscheiden sich darin, daß, nachdem einmal der Heilsglaube entstanden ist, dennoch jede einzelne Thatsache als historische preisgegeben werden kann, nicht aber die Thatsache des Lebens Jesu überhaupt. Vielmehr fallen hier die historische und die religiöse Wahrheit zusammen. 2) Haupt hebt ferner richtig hervor, daß die fides historica, wenn sie auch dem Heilsglauben nicht notwendig vorausgehen muß, doch unter normalen Verhältnissen die thatsächliche Voraussetzung derselben bilden wird. „Zuzugeben ist, daß in der unendlichen Mehrheit der Fälle der historische Glaube, speziell die Überzeugung von der Wahrheit des Christusbildes unserer Evangelien, dem eigentlichen Heilsglauben voraufgeht. Wie sollte es auch anders sein? Ist doch innerhalb der Christenheit das Natürliche, daß ein Kind in solchem historischen Glauben aufwächst, und wenn der Zweifel selbst an den zentralsten Thatsachen der Offenbarung sich wie heutzutage unseres Volkes in immer weiteren Schichten bemächtigt und man sich mit diesem Unglauben sogar brüstet, als wenn er ein Zeichen besonderer Reife wäre, so bin ich der erste, der dies für abnorm und beklagenswert hält. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern um die Frage, ob der innerhalb der Kirche natürliche Standpunkt des Zutrauens zur geschichtlichen Wahrheit der grundlegenden Offenbarungsthatsachen die einzig mögliche Grundlage für die Entstehung des Heilsglaubens ist.“ Haupt hat diese Frage mit Recht verneint und an drei treffenden Beispielen gezeigt, wie die Gotteskraft des Evangeliums den Glauben auch da erwecken kann, wo das Zutrauen zu der geschichtlichen Wahrheit des Christusbildes erschüttert oder zerstört ist oder nie vorhanden war. Vielleicht aber dürfen wir noch einen

Schritt weitergehen und sagen: auch in jenen normalen Fällen, in denen der Geschichtsglaube dem Heilsglauben vorausgeht, muß doch auch der Geschichtsglaube erst wieder erworben werden. Es ist nicht so, daß der Geschichtsglaube, welcher vor dem Heilsglauben vorhanden ist, einfach in den Heilsglauben hinüberginge; sondern es wird etwas ganz anderes aus ihm, als er vorher gewesen war. Vorher war er eine gewohnheitsmäßige Verstandesüberzeugung. Jetzt ist er ein Moment des persönlichen Heilsglaubens. Von hier aus angesehen wird der Unterschied der normalen und anormalen Fälle, die Haupt konstatiert, sich verringern. Denn daß das eine Mal der Geschichtsglaube vorausgeht, das andere Mal nicht, fällt nicht so sehr ins Gewicht, wenn doch auch in jenem Falle der vorhandene Geschichtsglaube etwas anderes werden muß, als er vorher war. Die normalen Fälle sind den anormalen näher gerückt, weil unter allen Umständen der Heilsglaube den ganzen Menschen, auch seinen etwa vorhandenen Geschichtsglauben neu schafft.

Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück! Es wurde der Glaube als Vertrauen zu Christus bestimmt. Es wurde sodann die Frage aufgeworfen, ob der so bestimmte Glaube noch irgendeinen andern Akt zu seiner notwendigen Voraussetzung hat, sei es den dogmatischen, sei es den historischen assensus. Beides mußte verneint werden. Der Glaube ist fiducia und nichts anderes als fiducia. Darauf ruht seine Selbstgewißheit und seine Unabhängigkeit gegenüber der weltlichen Wissenschaft. Als gottgewirktes Vertrauen braucht er diese weder zu fürchten noch sich auf sie zu stützen. Daß es mit der Geschichtswissenschaft sich so verhält, haben wir gesehen. Nicht anders ist es auch mit der Naturwissenschaft. Der Glaube braucht sie nicht zu fürchten. Denn die Naturwissenschaft als solche kann die Objekte des Glaubens weder behaupten noch leugnen, weder beweisen noch widerlegen. Dieselben sind für die Naturwissenschaft gar nicht vorhanden. Aus eben diesem Grunde kann sie den Glauben auch nicht stützen, wie umgekehrt der Glaube dieser Stütze nicht bedarf. Denn er hat den Grund seiner Gewißheit in sich selbst. Konflikte zwischen Glauben und Naturwissenschaft haben ihren Grund immer darin, daß entweder die Vertreter des Glaubens oder der Naturwissenschaft ihre

Grenze überschreiten. Der Naturforscher hat es mit den Sinnendingen zu thun. Er bemächtigt sich ihrer, indem er die sinnlichen Wahrnehmungen in den Anschauungsformen des Raums und der Zeit und den Kategorieen der Substanz und Kausalität zu einem zusammenhängenden Ganzen verknüpft. Sobald er aber übersinnliche Dinge in seinen Gesichtskreis zieht, sie bejahend oder verneinend, hat er die Grenzen vergessen, welche seine Wissenschaft selbst sich zieht. Was er treibt, ist dann nicht mehr exakte Naturwissenschaft, sondern dichtende Naturphilosophie. Der Glaube dagegen hat es mit übersinnlichen Objekten zu thun. Zwar wird er von seinem übersinnlichen Standort aus auch über die Sinnenwelt ein Urteil fällen. Denn der Glaubende weiß, daß die ganze Sinnenwelt ein Werkzeug in der Hand Gottes ist, das den Zwecken des übersinnlichen Gottesreichs dienen muß. Aber dieses Glaubensurteil steht mit einer ihrer Grenzen sich bewußten Naturwissenschaft nicht im Widerspruch. Ein solcher könnte erst dann entstehen, wenn der Glaube eine *einzelne* Naturerscheinung unter Ausschluß der Naturursachen aus einer übersinnlichen Kausalität erklären wollte. Aber eine solche Erklärung kann wenigstens der *christliche* Glaube nicht unternehmen. Vielmehr legt dieser uns die ernste Pflicht auf, den Thatsachen der wirklichen Welt ins Auge zu sehen — und zu diesen Thatsachen gehört auch die erkenntnistheoretische Nötigung, nirgends im Regreß der Naturursachen Halt zu machen, sondern jede Naturerscheinung auch aus einer Naturursache zu erklären. Ob diese Erklärung in jedem Falle gelingen wird, steht dahin. Aber die erkenntnistheoretische Nötigung liegt als unabweisbare Thatsache vor. Niemals kann deshalb der Glaube in den Fall kommen, die Kreise der Naturwissenschaft zu stören. Denn nicht eine *einzelne* Naturerscheinung will er übernatürlich erklären, sondern den *ganzen Komplex* der natürlichen Erscheinungen beurteilt er als Mittel zu den Zwecken des übernatürlichen Gottesreichs. *Wie* Gott den unendlichen Naturzusammenhang beherrscht, ist uns freilich verborgen; *daß* er ihn beherrscht, ist uns im Glauben gewiß. Folgendes Beispiel möge das Gesagte illustrieren. Ein Kranker, der nach menschlichem Ermessen nichts mehr zu hoffen hat, ist plötzlich genesen und sieht darin die Durchhilfe seines

Gottes, der über Bitten und Verstehen gethan hat. Sein Arzt ist über die unerwartete Wendung nicht minder erstaunt; aber als Mann der Wissenschaft forscht er den natürlichen Ursachen derselben nach. Der eine sieht ein Wunder Gottes, der andere sucht nach natürlichen Erklärungsgründen — und beide thun recht daran. Ein Konflikt könnte erst entstehen, wenn entweder der Kranke dem Arzt verbieten wollte, nach natürlichen Ursachen zu suchen, oder der Arzt den Kranken hinderte, der Durchhilfe Gottes sich zu freuen — und damit hätten beide unrecht. Der Arzt, weil er die Möglichkeit nicht bestreiten kann, daß die Sinnenwelt, deren natürliche Bedingtheit im einzelnen er mit Recht voraussetzt, als Ganzes eine Schöpfung Gottes ist — der Kranke, weil er die Wege Gottes nicht meistern, sondern der erfahrenen Hilfe sich freuen soll, ob nun Gott natürlicher Mittel sich bedient hat oder nicht.

II.

Nachdem nunmehr das Wesen des Glaubens bestimmt ist, haben wir die zweite Frage zu beantworten, was für den richtigen Betrieb der Theologie sich daraus ergiebt. Schon im Eingang wurde darauf hingewiesen, daß die Theologie eine kirchliche Aufgabe hat und diese nur zu lösen vermag, indem sie innerhalb des Glaubens ihren Standort nimmt. Zugleich hat sie aber ihre Aufgabe zu lösen mit den Mitteln der Wissenschaft. Sie ist also 1) Glaubens-wissenschaft, 2) Glaubenswissenschaft.

1) Die Theologie ist Glaubenswissenschaft. Sie hat „die christliche Wahrheit in allen ihren Teilen als Glaubenswahrheit zu formulieren, so daß der Glaube und nur der Glaube, welcher fiducia ist, sich dieselben aneignen kann". Nun haben wir als den unmittelbaren Grund und das direkte Objekt des Glaubens die Heilsoffenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu erkannt. Hier ist also der Punkt, auf dem eine christliche Theologie einzusetzen und von dem aus sie das System der christlichen Wahrheit zu entwerfen hat. Das in Christo erschlossene, durch ihn verbürgte Heilsgut bildet ihren Ausgangspunkt nnd ihr Fundament. Von hier aus wird sie die christliche Gotteslehre zu gewinnen, das

Wesen der Sünde zu erfassen, den Begriff der Kirche, des Wortes Gottes, des Sakraments zu entwickeln, den Inhalt des ewigen Lebens zu bestimmen haben. Dabei wird manches, was die traditionelle Dogmatik mitzuführen pflegte, fortfallen. Aber was an Umfang verloren geht, wird durch die Einheit und Geschlossenheit, sowie durch die praktische Abzweckung der so entworfenen Weltanschauung des Christentums reichlich ersetzt.

Wenden wir den gewonnenen Maßstab auf die Hauptformen der dogmatischen Lehrdarstellung an und fassen zunächst das orthodoxe Lehrsystem ins Auge! Dieses verläuft nach folgendem Schema. Es beginnt mit dem Entwurf einer natürlichen Gotteslehre, schreitet dann fort zu einer Lehre von der Sünde, welche zwar durch angezogene Schriftstellen gestützt wird, aber faktisch ohne Rücksicht auf die Offenbarung in Christo nach rationalen Gesichtspunkten entworfen ist. Aus der Vergleichung der göttlichen Gerechtigkeit mit der Unendlichkeit der Erbsünde werden dann die Bedingungen der Erlösung herausgerechnet und erst jetzt wird die Person und das Werk Christi ins Auge gefaßt. Nachdem also mit einer natürlichen Gotteslehre und einer rationalen Sündenlehre begonnen ist, wird erst im dritten Lehrstück von der Erlösung der Standpunkt des Glaubens erreicht, aber auch dieser zurechtgemacht nach den zum voraus berechneten Bedingungen der Erlösung. Eine solch gebrochene Darstellung widerspricht dem Wesen des Heilsglaubens, der eine in sich geschlossene Einheit ist und demgemäß eine einheitliche Darstellung seines Inhalts verlangt. In einer Beziehung allerdings kann die Folgerichtigkeit dem orthodoxen Lehrsystem nicht abgesprochen werden — insofern nämlich, als die ganze Anlage desselben der orthodoxen Lehre vom Glauben entspricht. Es nimmt nämlich durchweg seinen Gang von oben nach unten, von den objektiven Voraussetzungen der Heilserfahrung zu dieser selbst. Die Glaubensobjekte werden nicht so beschrieben, wie sie für die Erfahrung des Glaubens vorhanden sind, sondern so, wie sie der Verstand in ihrem Ansichsein zu erfassen meint. Erst nachträglich wird die subjektive Heilserfahrung ins Auge gefaßt. Dieses Verfahren, welches die altprotestantischen Theologen in ihrer Darstellung der christlichen Lehre befolgen, entspricht nun durchaus ihrer Vorstellung

vom Wesen des Glaubens. Wenn nach dieser das verstandesmäßige Fürwahrhalten der articuli fidei die Voraussetzung des Heilsglaubens bildet, so ist es nur folgerichtig, wenn die christliche Wahrheit nicht von der subjektiven Heilserfahrung aus entworfen, sondern als objektive Verstandeswahrheit in ihrem objektiven Zusammenhang vorgetragen wird. Da nun aber der erwähnte Glaubensbegriff der evangelischen Auffassung des Glaubens widerspricht (s. o. S. 572 f.), so gilt dasselbe auch von dem diesem Glaubensbegriff entsprechenden Lehrsystem. Die Kritik des orthodoxen Glaubensbegriffs ist zugleich die Kritik des ganzen orthodoxen Lehrbegriffs. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Kritik die empfindlichste ist, die an der als kirchlich geltenden Theologie geübt werden kann. Würde bloß gesagt, dieselbe widerspreche der Wissenschaft, so könnte sie diesen Vorwurf auf sich nehmen und ihm den Satz entgegenstellen, daß die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens sich beugen müsse. Aber ganz anders wird diese Theologie durch den Nachweis getroffen, daß sie nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch dem Glauben nicht entspricht, während sie selbst den Anspruch erhebt, in besonderem Maße Glaubenstheologie zu sein.

Die zweite Hauptform dogmatischer Darstellung ist die spekulative Theologie, welche noch immer in irgendeinem Maße an dem Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie festhält, daß der religiöse Glaube die Form des Vorstellens repräsentiere, welche in der Philosophie zum Begriff erhoben werde. Was gegen ein solches Verfahren vom Standpunkt der Wissenschaft aus zu sagen ist, mag hier dahin gestellt sein. Entscheidend ist, daß der Glaube dabei zu kurz kommt. Denn dieser wird mit Recht dagegen protestieren, daß ihm als sein wahrer Inhalt ein Begriffssystem oktroyiert wird, das gar nicht auf seinem Boden erwachsen und im Vergleich mit seinen eigenen konkreten Realitäten ein lebloser Schatten ist.

Als dritte Hauptform systematischer Theologie nenne ich diejenige, welche ihrer Darstellung ausschließlich die subjektive Erfahrung als ein in sich abgeschlossenes Erlebnis zugrunde legt. Diese Form der Glaubensdarstellung wird dem Wesen des Glaubens deshalb nicht gerecht, weil die subjektive Erfahrung in ihrer Loslösung von dem

objektiven Korrelat der Offenbarung eine leere Abstraktion ist, die nicht als theologisches Erkenntnisprinzip gebraucht werden kann. Die persönliche Glaubenserfahrung muß freilich den Ausgangspunkt der Dogmatik bilden, aber nicht in ihrer Isoliertheit als subjektives Erlebnis, sondern so, wie sie die objektive Gottesoffenbarung als ihren Grund und ihr Objekt voraussetzt und in sich schließt.

Endlich sei in Kürze die Dogmatik des Biblicismus erwähnt. Auch von ihr muß geurteilt werden, daß sie dem Wesen des evangelischen Heilsglaubens nicht völlig entsprechend ist. Denn indem sie zunächst darauf bedacht ist, das in der h. Schrift vermeintlich enthaltene göttliche Lehrsystem zu heben, hat sie die dringendere Aufgabe hintangesetzt, zunächst diejenige geschichtliche Thatsache zu fixieren, welche den direkten Grund des christlichen Glaubens bildet und von der aus erst der Entwurf einer Gesamtanschauung gewagt werden kann. Soll dagegen ein aus der Schrift gehobenes Lehrsystem Objekt des Glaubens sein, so entspricht ein solches Objekt wohl dem Glauben als assensus, aber nicht als fiducia. Denn vertrauen kann ich nur auf eine Person, nicht auf ein System. Aus diesem Grunde wird auch die biblicistische Dogmatik dem Wesen des Glaubens nicht gerecht. Dies vermag vielmehr nur eine solche Glaubensdarstellung zu leisten, welche ausschließlich den Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo als Quelle und Maßstab der christlichen Erkenntnis gebraucht und von diesem Punkte aus alle einzelnen Glieder der christlichen Weltanschauung beurteilt. Nur eine solche Theologie ist *in allen ihren Teilen Glaubenswissenschaft* und als solche vom weltlichen Wissen frei. Denn am Glauben hat sie ihr selbständiges Prinzip, durch das ihre Freiheit vom Welterkennen verbürgt wird. Die Frage ist nur, ob nicht eine Einschränkung dieser Freiheit sich ergiebt, wenn weiterhin die Theologie als *Glaubenswissenschaft* in Betracht gezogen wird. Auf diese Frage haben wir nunmehr einzugehen.

2) Es ist eine gegenwärtig von vielen geteilte Meinung, daß zwar der *Glaube* unabhängig sein soll von weltlichem Wissen, daß aber für die *Theologie* als Wissenschaft diese Unabhängigkeit nur eine beschränkte Geltung haben könne. Denn darauf beruhe

der Fortschritt der Theologie, daß sie in lebendiger Wechselwirkung mit der allgemeinen Wissenschaft ihre Glaubenserkenntnis ausbilde. Ich kann diese Meinung nicht für zutreffend halten. Vielmehr folgt mir aus der Freiheit des Glaubens auch die Freiheit der Theologie. Ich bestreite natürlich nicht, daß vielfach die Theologie von der weltlichen Wissenschaft abhängig gewesen ist und noch ist — aber das leugne ich, daß dieses Verhältnis das normale ist. Vielmehr weist dasselbe immer auf einen fehlerhaften Betrieb der Theologie zurück. Es tritt immer dann ein, wenn die Theologie ihren eigenen Standort des Glaubens verläßt und auf den Boden des Welterkennens hinabsteigt, wo sie auf einem ihr fremden Terrain notwendig der freien Wissenschaft zur Beute wird. Dieser Erfolg konnte da ausbleiben, wo noch das Machtgebot der Kirche die freie Wissenschaft gefesselt hält. Auf protestantischem Boden dagegen ist er unausbleiblich. Hier kann eine Theologie ihre Freiheit nur dadurch behaupten, daß sie ausschließlich auf ihr eigenes Prinzip des Glaubens sich stützt. An diesem aber hat sie auch eine „sturmfreie Burg", die allen Angriffen trotzt. Die Freiheit des Glaubens verbürgt auch die Freiheit der Theologie.

Nun versteht sich freilich von selbst, daß diejenigen Gesetze der allgemeinen Wissenschaft, welche rein formaler Art sind, auch für die Theologie ihre Geltung behaupten. Bezüglich der Logik ist dies allgemein erkannt. Es gilt aber ebenso auch für die Psychologie, sofern sie als allgemeine rein formalen Charakter hat, d. h. die psychischen Funktionen abgesehen von allem Inhalt rein ihrer Form nach beschreibt, also z. B. die Vorgänge des Begehrens, Wünschens, Zwecksetzens, des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens, der Lust und Unlust u. s. w. gegeneinander abgrenzt und dadurch die für das gegenseitige Verständnis unumgänglich notwendigen Begriffe liefert. Insoweit hat selbstverständlich auch die Theologie an dem allgemeinen Erwerb der Wissenschaft teil. Es wird aber niemand behaupten, daß sie sich damit in Abhängigkeit von der weltlichen Wissenschaft begeben habe. Denn ihre Unabhängigkeit hat sie nicht vermöge einer dem allgemein menschlichen Bewußtsein entgegengesetzten Bewußtseins*form*, sondern vermöge ihres spezifischen *Inhalts*, der seine Selbstgewißheit und Eigentümlichkeit dadurch

nicht einbüßt, daß er den formalen Gesetzen des menschlichen Bewußtseins entspricht.

Nur zwei Punkte sind es, auf denen die Selbstgewißheit der Theologie durch ihren Charakter als Wissenschaft bedroht erscheint. Wenn die Theologie auf einen Wahrheitsbeweis des Christentums sich einläßt, kann sie es nur so thun, daß sie an die sittlichen Gedanken des Christentums anknüpft und deren Allgemeingültigkeit erweist. Nun ist aber das Sittliche überhaupt Gegenstand der Ethik. Es scheint also die Theologie gerade in ihrem grundlegenden Wahrheitsbeweis zu einer philosophischen Wissenschaft im Abhängigkeitsverhältnis zu stehen. Indessen handelt es sich in jenem Beweis nicht um irgendein philosophisches System der Ethik, sondern um das einfache Faktum, dessen Anerkennung jedem normalen Menschen zugemutet wird, daß das Sittliche von unbedingtem Wert ist. Dieses Faktum ist einerseits von jedem philosophischen System unabhängig, anderseits dem christlichen Glauben selbst immanent. Die Theologie hält sich also streng auf dem ihr eigenen Boden, wenn sie in ihrem Wahrheitsbeweis von der Anerkennung des Sittengesetzes ausgeht.

Der andere Punkt ist folgender. Jeder Kenner der gegenwärtigen Theologie weiß, welche Rolle in den dogmatischen Verhandlungen die erkenntnistheoretischen Erörterungen spielen, und zwar ist die Meinung nicht selten die, daß mit der Erkenntnistheorie der Grund gelegt werden soll, auf welchem alles andere sich aufbaut. Wo bleibt, wird man fragen, die Selbständigkeit der Theologie, wenn sie von der Erkenntnistheorie nicht mehr und nicht weniger als ihr Fundament sich geben läßt? Gerade den Theologen, welche am nachdrücklichsten für die Emanzipation der Theologie vom weltlichen Wissen eintreten, wird von gegnerischer Seite immer wieder entgegengehalten, es sei eine wunderliche Rede von der Freiheit der Theologie, die sie im Munde führen, während doch ihre theologischen Produkte ganz durchsetzt seien mit Erkenntnistheorie, also Philosophie. Nun ist die in diesem Vorwurf gemeinte Thatsache unzweifelhaft richtig. Ohne Erkenntnistheorie kommt die Theologie nicht durch. Aber falsch ist die Folgerung, daß sie damit ihrer Freiheit sich begebe und in Abhängigkeit von irgendeinem philosophischen System

gerate, etwa der kantiſchen Erkenntnistheorie. Denn diejenige Erkenntnistheorie, deren die Theologie bedarf, ſetzt die Gewißheit des Glaubens voraus. Erſt von den Glaubensobjekten aus kann die Regel entworfen werden, nach welcher ſich die Erkenntnis derſelben zu richten hat. Und dieſe Regel iſt die Theorie des religiöſen Erkennens. Ich verweiſe hier auf eine Analogie aus der philoſophiſchen Erkenntnistheorie. Kant hat ſeine Erkenntnislehre gewonnen, indem er von der Thatſache der Erfahrung ausging und ſich die Frage ſtellte: was liegt in dieſer Thatſache? Unter welchen Bedingungen allein iſt ſie möglich? Als ſolche Bedingungen ergaben ſich ihm einerſeits die Anſchauungsformen des Raums und der Zeit, anderſeits die Kategorieen oder Geſetze der Subſtanz und der Kauſalität. Nicht anders verfährt auch die Theorie des religiöſen Erkennens. Sie geht von den Thatſachen der religiöſen Erfahrung aus, analyſiert ihre im Subjekt gelegenen Bedingungen, und dadurch gewinnt ſie die ſubjektiven Funktionen, die in allem religiöſen Erkennen wirkſam ſind. Die Erkenntnistheorie bringt alſo die Theologie ſo wenig in Abhängigkeit von der Philoſophie, daß ſie vielmehr das ſpezifiſche Objekt der Theologie in ſeiner unmittelbaren Gewißheit vorausſetzt.

Aber, wird weiter geltend gemacht, der Theologe braucht doch nicht bloß eine Theorie des religiöſen, ſondern auch des weltlichen Erkennens. Denn er muß zeigen, daß die weltliche Wiſſenſchaft mit ihren Erkenntnismitteln die Gewißheit des Glaubens nicht erſchüttern kann. Wenn der Naturforſcher das Daſein Gottes leugnet, muß der Theologe beweiſen können, daß er damit ſeine Kompetenz überſchreitet und nicht mehr Naturforſcher iſt, ſondern Naturphiloſoph. Dies iſt richtig. Aber jenen Nachweis kann der Theologe nur dadurch führen, daß er die Gründe der Gewißheit, welche dem Glauben gegenwärtig ſind, in ihrer ſpezifiſchen Art und Geltung aufzeigt, die ſpezifiſche Verſchiedenheit der Glaubensgewißheit von der Erfahrungsgewißheit der Naturwiſſenſchaft nachweiſt und daraus den Schluß zieht, daß Glaube und Naturwiſſenſchaft überhaupt zwei getrennte Gebiete ſind, von denen keines das andere ſtören kann. Auch dieſer Nachweis geht alſo von der eigentümlichen Gewißheit des Glaubens aus und ſetzt dieſelbe voraus.

Eine materielle Abhängigkeit der Theologie von dem weltlichen Wissen kann auch auf diesem letzten Punkte nicht erwiesen werden. Vielmehr hat sich auf allen Punkten gezeigt, daß die Theologie ihre aus dem Glauben herauswachsende Freiheit zu behaupten vermag.

Die ganze vorangehende Darstellung war bemüht, den Nachweis für die Gleichartigkeit des Glaubens und der Theologie zu erbringen. Ich kann aber nicht schließen, ohne den trotzdem bestehenden fundamentalen Unterschied beider hervorzuheben. Glaube und Theologie sind insofern gleichartig, als die Theologie den Glauben voraussetzt und nichts anderes sein will als die wissenschaftliche Darstellung des Glaubens nach seiner Geltung und seinem Inhalt. Aber eben damit ist auch schon der Unterschied beider angedeutet. Der Glaube ist eine That Gottes im Menschenherzen. Die Theologie ist die Auffassung dieser Gottesthat mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis. Da nun alles menschliche Erkennen dem Irrtum ausgesetzt ist, so ist wohl das Evangelium, auf welchem der Glaube beruht, unbedingte Autorität, nicht aber die Theologie. Diese ist immer nur ralative Autorität, nämlich insoweit, als sie das Evangelium zum Ausdruck bringt. Nun ist es freilich die Aufgabe einer jeden Theologie, das Evangelium so rein und unverfälscht als möglich auszudrücken; und jeder gewissenhafte Theologe muß überzeugt sein, daß die von ihm vertretene Theologie der beste und reinste Ausdruck des Evangeliums ist, den er zu erreichen vermag. Sonst könnte er sie nicht vertreten. Aber es wäre ihm Sünde, wollte er irgendjemanden auf seine Theologie als unbedingte Autorität verpflichten. Autorität ist nicht sein theologisches System, sondern das Evangelium, welchem er mit seinem System dienen will. Er kann freilich in concreto nicht angeben, wo in seiner Darstellung das Evangelium aufhört und die Menschengedanken anfangen. Sonst müßte er ja die letzteren Bestandteile streichen. Aber in abstracto muß er dennoch jene Unterscheidung zwischen dem Evangelium und seiner Theologie vollziehen, wenn er nicht aus einem Theologen zu einem Papste werden will.

Daraus folgt, daß wir kein theologisches System für das allein seligmachende halten dürfen — auch nicht das Dogma. Denn auch

dieſes iſt Produkt der Theologie. Es iſt unevangeliſch, das Dogma zum bindenden Lehrgeſetz zu erheben. Auf dem Boden der Reformation giebt es keine andere Autorität als die der Offenbarung — und dieſe iſt nicht eine geſetzliche, welche uns die Laſt des assensus auflegt, ſondern eine evangeliſche, welche an der perſönlichen Glaubenserfahrung ſich legitimiert. Aus dieſem Grunde halte ich auch die Forderung des „neuen Dogmas“ nicht für richtig formuliert, ſo ſehr ich dem zu Grunde liegenden Gedanken zuſtimme. Denn darauf kommt es allerdings an, daß das alte Evangelium mit neuen Zungen gepredigt wird, und dazu gehört auch, daß ſein Inhalt auf einen kurzen ſchlagenden Ausdruck gebracht wird. Wie die dogmatiſche, lehrgeſetzliche Auffaſſung des Evangeliums im Dogma ihren Ausdruck gefunden hat, ſo muß auch die evangeliſche Auffaſſung in einer entſprechenden Formel zum Ausdruck kommen. Nur nenne man dieſe Formel nicht wieder Dogma, damit aller Schein vermieden werde, als handelte es ſich um die Aufrichtung eines neuen, dem alten formell gleichen unfehlbaren Lehrgeſetzes. Denn Unfehlbarkeit beſteht in der evangeliſchen Kirche nicht zu Recht. Unfehlbar iſt weder die Kirche noch ihr Bekenntnis, noch ihre Theologie; unfehlbar iſt allein die Offenbarung Gottes, welche die Kirche gegründet hat. Dieſer Offenbarung ſollen wir als Chriſten gewiß ſein, als Theologen aber der apoſtoliſchen Mahnung gedenken: *ἐκ μέρους γινώσκομεν*.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Rechtfertigung der Weisheit Matth. 11, 19.

Von

Professor Warth in Kornthal.

Der Codex Sinaiticus bietet Matth. 11, 19 genau: *ηλθεν ο υς του ανου εσθιων και πινων και λεγουσιν ιδου ανος φαγος και οινοποτης φιλος τελωνων και αμαρτωλων και εδικεωθη η σοφια απο των εργων αυτης.* Tischendorf behält in seiner ed. VIII critica major diesen Text im wesentlichen bei und bemerkt dazu im kritischen Apparat u. a.: *εργων* c § B* 124. codd. op. Hier. (in h. l. *in quibusdam err. legitur:* iustificata est sapientia ab operibus eius. *Sapientia quippe non quaerit vocis testimonium sed operum).* Dagegen Lachmann und früher Tischendorf: *τεκνων* c. B² C D E F G K L M etc. nebst sonstiger sehr starker Bezeugung.

Luk. 7, 35 bietet der Sinait genau: *και λεγεται ϊδου ανθρωπος φαγος και οινοποτης φιλος τελωνων και αμαρτωλων και εδικαιωθη η σοφια απο παντων των εργων αυτης.*

Tischendorf nimmt jedoch in seiner ed. critica VIII hier statt *εργων* die andere Lesart *τεκνων* auf, stellt *παντων* hinter *αυτης* (*καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφια ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων*) und fügt als Beleg bei: *παντων* post *των τε. αυτ.* (. . . qui ordo praeter usum) cum A E G H K u. s. w. — Dagegen lasen Lachmann und früher Tischendorf *παντων* vor *των* nach § B 69 etc.

Zu *τεκνων* bemerkt Tiſchendorf: § *εργων* (. . . id quod in Mt recepimus). Quod idem de Graecis testatur Amb luc 1385. Habet enim ad verba *ab omnibus filiis suis:* „Bene *ab omnibus,* quia circa omnes iustitia servatur, ut susceptio fiat fidelium, reiectio perfidorum. Unde plerique Graeci sic habent: *iustificata est sapientia ab omnibus operibus suis,* quod opus iustitiae sit, circa uniuscuiusque meritum servare mensuram.“

Wir fügen dieſen textkritiſchen Notizen nur bei, daß wir mit dem ſinaitiſchen Text zunächſt *ἔργων* für Matthäus und Lukas feſthalten; es wird ſich aber zeigen, daß unſere Erklärung auch zu *τέκνων* paßt, ohne daß der Sinn im ganzen geändert wird.

Der Schlüſſel zum Verſtändnis dieſer vielumſtrittenen Stelle liegt in der richtigen Auffaſſung des *ἀπό*. Die Präpoſition hat hier ihren ganz eigentlichen, nämlich ſeparativen Sinn und bezeichnet die Trennung, Losreißung von dem im Genetiv ausgedrückten Gegenſtand. In dieſer Bedeutung verbindet ſich die Präpoſition beſonders mit Verben der Trennung, Befreiung, prägnant aber auch mit ſolchen Ausdrücken, welche an und für ſich ein Sein oder Machen ohne den Nebenbegriff der Trennung, durch den Hinzutritt des betreffenden Terminus aber zugleich das letztere bezeichnen, z. B. *λύειν, χωρίζειν, ἐλευθεροῦν, καθαρίζειν, καθαρός,* und ſo auch *δικαιοῦν* und *δίκαιος,* daher die letzteren Begriffe mit Hilfe der vorhergenannten auch umſchrieben werden. So ſagt Paulus Röm. 6, 7: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας,* was von Basil. M. de baptismate I, 2 p. 657 mit den Worten erklärt wird: *ἀπήλλακται, ἠλευθέρωται, κεκαθάρισται πάσης ἁμαρτίας.* Und Lukas legt Apg. 13, 39 dem Paulus die Worte in den Mund: *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* cf. Röm. 8, 2. Ähnlich prägnant redet der Verfaſſer des Hebräerbriefs 10, 22: *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* (beſprengt und damit zugleich losgemacht vom böſen Gewiſſen). Ebenſo iſt *δικαιοῦσθαι ἀπό* in der Septuaginta gebraucht Sir. 26, 29: *οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας,* d. h. ein (betrügeriſcher) Krämer wird nicht von Sünde los,

gerecht gesprochen werden. Vgl. auch den prägnanten Gebrauch von *καταργεῖν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Gal. 5, 4, *ἀπὸ τοῦ νόμου* Röm. 7, 6. Ebenso gut zu *μετανοεῖν* wie zu *δίκαιος* kann der Ausdruck mit *ἀπὸ* bezogen werden bei Justinus Martyr im dialogus cum Tryphone p. 63: *θεὸς τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει*. Jedenfalls ist hier die negative und die positive Seite des Begriffs *δίκαιος* sehr anschaulich vereinigt.

Die nächstliegende grammatische Erklärung führt somit zu der Auffassung der Stelle sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas im Sinn einer Prägnanz *δικαιοῦσθαι ἀπὸ τῶν ἔργων* (wie Röm. 6, 7), von den Werken (mit Sünde behafteten, gleichsam Schandflecken) gereinigt, gerettet, losgesprochen und damit als gerecht dargestellt, gerecht gemacht werden. Diese Erklärung ist solange festzuhalten, als der logische Zusammenhang zu derselben stimmt und nicht nach einer anderen und ferner liegenden zu suchen zwingt.

Der logische Zusammenhang sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas stimmt aber genau zu der angegebenen grammatischen Deckung.

Bei Matthäus ist im Eingang des Kap. 11 erzählt, wie sich der Täufer bei Jesus nach dessen Messianität erkundigt und darauf Bescheid erhalten hat. Dieser Bescheid gab Veranlassung zur Aussprache Jesu über die Bedeutung des Täufers als seines Vorläufers, sowie zu einem Zeugnis Jesu über sich selbst, zugleich aber auch über die Aufnahme und Beurteilung, welche sie beide bei den Zeitgenossen gefunden haben. Während es Johannes zunächst zu einem gewissen Erfolg, nämlich zu einer solchen Bewegung der Geister gebracht hat, daß sich alles jetzt begierig voll Verlangen nach dem Reiche Gottes herandrängt, stoßen sich doch schließlich die Zeitgenossen an dem Ernst des Johannes sowohl wie an dem heiterfreien Wesen des anderen Predigers von diesem Reich. Sie thun, sagt Jesus V. 16 ff., wie die Kinder auf den öffentlichen Plätzen: sie spielen und tändeln und erwarten noch obendrein, daß bei ihrer Kurzweil die Anderswollenden sich nach ihnen richten, an der von ihnen beliebten Ordnung bezw. launischen Darstellung der bald heiteren bald ernsten Seiten dieses Lebens sich im Wechselspiel beteiligen sollen. Johannes macht es ihnen nicht recht, weil er extrem

ernſt iſt, nicht in ihre Luſtbarkeit einſtimmt, und es heißt: er hat einen Teufel. Der Menſchenſohn macht es ihnen aber auch nicht recht, weil er im Eſſen und Trinken nicht den zeitgenöſſiſchen Frömmigkeits- und Heiligkeitsbegriffen gemäß in gewiſſen Zeremonialſchranken ſich einengt, ſondern Umgang und ſogar Tiſchgenoſſenſchaft mit Zöllnern und Sündern ſich offen hält, und deswegen heißt er ſelbſt auch ein Freſſer und ein Weinſäufer, ein Geſelle der Zöllner und Sünder. „Und ſo iſt", ſchließt Jeſus bitter, „die Weisheit gerechtfertigt: — von ihren (eigenen) Werken los!" Wir haben hier ein Oxymoron, ſo ſtark, als es ſonſt kaum aus Jeſu Munde gekommen iſt, am eheſten noch vergleichbar mit jenem Wort Matth. 23, 29 und 31 vom Schmuck und Bau der Prophetengräber durch die Nachkommen der Prophetenmörder. Dieſelben Zeitgenoſſen nämlich, welche ſich als Verteidiger, Retter und Apologeten der wahren Weisheit und ihres Thuns, gleichſam als die Rechtsanwälte der Vorſehung aufſpielen, indem ſie gleichſam einen Kanon aufſtellen, welcher Maß und Richtſchnur für die göttliche Weisheit und für die von ihr ausgehenden und inſpirierten Werke ſein muß, ſprechen alles, was auf dieſen ihren Kanon nicht paßt, in das Reich der Verkehrtheit, Widergeſetzlichkeit, Sünde, und kommen dadurch gerade dahin, daß ſie die direkteſten Ausflüſſe göttlicher Weisheit, alſo deren eigenſtes Thun und Werk verkennen, die Weisheit von jedem Zuſammenhang mit dieſem ihrem eigenen Thun als von ſcheinbar ebenſo vielen Schandflecken retten und reinigen wollen.

Luk. 7, 35 iſt der Zuſammenhang und die Erzählung in allem Weſentlichen gleich wie bei Matthäus; nur heißt es am Schluß noch — ich möchte ſagen — draſtiſcher, zumal bei der von Tiſchendorf gutgeheißenen Leſeart *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων*: und (ſo) iſt (wie ſie wähnen) die Weisheit gerechtfertigt (— in Wahrheit aber nur losgezählt —) von ihren Kindern allen weg, d. h.: So macht man's mit Johannes, ſo mit Jeſus, und — mit allen Kindern der Weisheit, oder (— bei der Lesart *ἔργων* —): ſo urteilt man dem Thun des Johannes gegenüber, ſo dem Thun Jeſu gegenüber, und ebenſo allem Thun gegenüber, das von der Weisheit ausgeht. Man ſpricht ihr ſelbſt jeden Zuſammenhang mit ihrem eigenen Thun und mit den von ihr

selbst inspirierten Rüst- und Werkzeugen ab, man führt einen Paternitäts- oder Maternitätsprozeß gegen diese angeblichen Bastarde zum Schutze der Weisheit, und —: beraubt sie, d. h. die Weisheit dadurch ihrer eigensten Meisterwerke. Das ist die blasphemische Theodicee, welche die Welt, die öffentliche Meinung, gewöhnlich gegen die Zeugen und Zeugnisse der göttlichen Weisheit selbst in Scene setzt, und welche Jesus seinen Zeitgenossen hier zum Vorwurf macht.

2.

Zu Luthers Ansicht über den Jakobusbrief.

Von

D. W. Walther, Pastor in Cuxhafen.

Es war die Notwehr des Glaubensbesitzes, wenn Luther den Jakobusbrief „nicht unter die rechten Hauptschriften der Bibel setzen wollte". Jedermann zu seiner Zeit faßte die Meinung dieses Briefes unrichtig auf. Man verstand unter „Gesetz", „Glaube", „Werke", „Rechtfertigung" dasselbe bei Jakobus wie bei Paulus. Mit dem in dieser Weise falsch verstandenen Jakobus operierten die römischen Gegner gegen Paulus. Und doch war das, was Paulus lehrte, Luthers eigene Erfahrurg, sein Christenbesitz. So mußte er den vermeintlichen Jakobus verwerfen.

Merkwürdig aber ist, wie er einerseits sein Urteil über diesen Brief — als wäre er seiner Sache doch nicht völlig sicher — auch durch solche Gründe, welche nicht aus dem Inhalt desselben genommen sind, zu stützen sucht, und deshalb darauf hinweist, daß derselbe „von den Alten verworfen" sei; und wie er anderseits niemals seine Herzensmeinung über denselben vollständig offen auszusprechen wagt. Indem er sein Neues Testament herausgiebt, verschweigt er freilich nicht die nach seiner Ansicht zwischen Jakobus

und Paulus bestehende Differenz, — wie sollte er auch sonst einem Mißbrauch des Jakobusbriefes vorbeugen? aber er beginnt damit, „wiewohl der Brief von den Alten verworfen sei, lobe er ihn doch und halte ihn für gut", und meint, es seien „sonst viel guter Sprüche" in demselben. Und später hat er in den Vorreden zu seinem Neuen Testament den Passus, welcher den Jakobusbrief eine gegen andere neutestamentliche Schriften „stroherne Epistel" nennt, fortgelassen. Wohl entfahren ihm noch immer wieder kurze Äußerungen des Inhalts, daß jener Brief „der reinen Lehre nicht ganz gemäß" sei; ja, vor seinen Studenten sagt er offen: Male concludit Jacobus, quod nunc demum (Abraham) justificatus sit post istam obedientiam ... Non sequitur, ut Jacobus delirat: „Igitur fructus justificant, .." Facessant itaque e medio adversarii cum suo Jacobo, quem toties nobis objiciunt (Erlanger Ausg., opera exeget. lat. V, 227) [1]). Doch sind dieselben so selten und sozusagen nur gelegentlich gethan, daß die Möglichkeit, der Reformator habe nicht bis ans Ende gleichmäßig ungünstig über jenen Brief geurteilt, nicht ganz ausgeschlossen ist.

Eine andere Thatsache aber belehrt uns sicher eines Besseren. Und da dieselbe in neuerer Zeit bei den einschlägigen Arbeiten über Luthers Stellung zur Bibel nicht verwandt ist, so sei erlaubt, dieselbe wieder in Erinnerung zu bringen.

Luthers Sohn Paul besaß ein Exemplar des deutschen Neuen Testaments, im Jahre 1530 bei Hans Lufft zu Wittemberg gedruckt. Dieses Buch muß der Reformator fleißig benutzt haben. Denn er hat dasselbe mit vielen Randbemerkungen versehen. Diese Randbemerkungen sind im Jahre 1578 von jemandem in Dresden kopiert worden, und Dr. Paulus Luther hat eigenhändig bezeugt, daß dieselben von der Hand seines Vaters herrührten und daß er das fragliche Exemplar noch in Händen habe. Wohin dieses Neue Testament gekommen, ist jetzt unbekannt. Hoffentlich wird es

1) Am stärksten lautet die mündliche Äußerung, welche abgedruckt ist in den Analecta Luther. et Melanthon. (nach Mathesius) von Loesche, S. 296, und in der Abhandlung Kaweraus in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889. S. 368: „Epistolam Jacobi ejiciemus ex hac schola; — ich halt, daß sie irgendein Jude gemacht hat" u. s. w.

noch wieder aufgefunden. Jene Kopie der Annotationen aber hat G. G. Richter im Jahre 1731 abdrucken lassen unter dem Titel: „Des hocherleuchteten Mannes Gottes D. Martini Lutheri Licht in Licht; oder kurtze Anmerkungen und Erklärungen, die er zu seinem Neuen Testament unter fleißiger Durchlesung desselben eigenhändig am Rand hinzugesetzt" u. s. w. Walch druckte diese Glossen im 9. Bande seiner „Sämtlichen Schriften" Luthers, S. 2774—2821, ins Deutsche übertragen ab. Daß dieselben in neuerer Zeit nicht beachtet wurden, erklärt sich wohl aus dem Umstande, daß in der Regel nach der Erlanger Ausgabe gearbeitet wird, welche nach der Notiz in Bd. LXV, Register S. 58 dieselben nicht übergehen wollte, aber doch noch nicht geliefert hat.

Die Bedeutung der in Rede stehenden Randbemerkungen für die Stellung des Reformators zur Bibel besteht nun darin, daß er hier seine Ansicht über den Jakobusbrief voll und ganz ausspricht. Zur Kennzeichnung derselben teilen wir ein paar Sätze mit (nach Walch). Zu 1, 6 (er bitte aber im Glauben) heißt es: „Das ist der einzige und beste Ort in der ganzen Epistel", und zu 5, 16 (das Gebet des Gerechten vermag viel): „Das ist einer der besten Sprüche im ganzen Buch, sonderlich das Exempel des betenden Eliä". Zu 1, 21 (das in euch gepflanzet ist): „Also haben es andere gepflanzet, nicht dieser Jacobus". Zu 1, 25 (wer aber durchschaut in das vollkommene Gesetz): „Siehe, er lehret nichts vom Glauben, sondern nur lauter Gesetz". Zu 2, 2 (so in euere Versammlung käme): „Warum sollte das gesündigt sein, einem Tyrannen äußerliche Ehre zu erweisen". Zu 2, 12: „Ei welch ein Chaos". Zu 2, 19 (daß ein einiger Gott ist): „Und nicht viel von Christo". Zu 2, 21 (ist nicht Abraham durch die Werke): „Wo stehet das geschrieben?" Zu 2, 24 (daß der Mensch durch die Werke gerecht wird): „Das ist falsch". Zu 2, 25: „Ebr. 11 steht's anders". Zu 2, 26 (gleich wie der Leib ohne Geist tot ist): „O ein schön Gleichnis, wende dich, Freiheit"; (also auch der Glaube ohne Werke): „Also sind die Werke tot ohne Glauben". Zu 3, 1 (unterwinde sich nicht jedermann): „Ei, wenn du es doch auch beobachtet hättest!" Zu 3, 13 (in der Sanftmut und Weisheit): „Nicht im Glauben?"

Kein Wunder, daß Richter diese Anmerkungen Luthers nicht ohne Anmerkungen, welche jene entschuldigen sollten, herauszugeben wagte, und daß Walch offen sagt: „Luther braucht solche Ausdrücke (von der Epistel des Jakobus), welche ihrem göttlichen Ansehen entgegenstehen und daher bedenklich sind."

Wir aber stehen vor der Frage, warum Luther so scharfe Urteile über diesen Brief sozusagen in seinem Herzen bewahrte. Soweit es geschehen mußte, um die Zentrallehre der Heiligen Schrift, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, vor Angriffen zu schützen, hat er auch öffentlich des Jakobus nicht geschont. Aber wie jene Anmerkungen zeigen, hat er vieles, das er gegen ihn einzuwenden hatte, allein für sich behalten. Wir können uns dieses nur aus seinem Prinzip, „Ärgernis" aufs strengste zu vermeiden, erklären, und aus der Besorgnis, es könnte doch vielleicht das, was er über jenen Brief dachte, eine irrige Meinung sein; er könnte anderen etwas Segensvolles nehmen, wenn er ihnen allen Respekt vor diesem biblischen Buche nähme. „Obwohl er von den Alten verworfen ist", beginnt er im Jahre 1522 seine Vorrede zu demselben. Daß nur die Alten, nicht aber die Kirche der folgenden Jahrhunderte, den Brief verworfen haben, wird ihn gezwungen haben, nicht alles Mißtrauen gegen seine Ansicht über denselben fahren zu lassen und auch das, was er gegen denselben äußern mußte, nicht ohne die Bemerkung ausgehen zu lassen, er spreche seine Meinung aus „ohne jedermanns Nachteil", und „ich will niemand wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet".

3.

Zu den Gedichten Melanchthons

in dieser Zeitschrift 1892, S. 178 ff.

Berichtigung von

D. Enders.

Im Jahrgang dieser Zeitschrift 1892, S. 178 ff. veröffentlichte Dr. K. Albrecht in Wismar zwei angeblich noch nirgends gedruckte Gedichte Melanchthons. Mit dieser seiner Annahme befindet er sich jedoch im Irrtum: beide sind gedruckt in der bekannten Sammlung der Werke Melanchthons, dem Corpus Reformatorum.

Das erstere über den Spruch Joh. 3, 27: De dicto Non potest sibi homo sumere quidquam etc. steht unter den Gedichten Melanchthons, CK. X, p. 652, No. 341, als s. a. et d., aus des Petr. Vincentius Epigrammatum Rev. viri Phil. Melanthonis libri sex, zuerst Wittenberg 1563 erschienen, und weicht von dem von Albrecht mitgeteilten Text nur in V. 7 ab, wo Vincentius populoque tibique, Albrecht populisque sibique hat (populisque wohl richtig, sibique jedenfalls falsch), und dann in V. 8, der bei beiden gänzlich verschieden ist: V.: Navis et aura tuae vela secunda vehet, A.: Diriget et cursus aura secunda tuos. Es steht aber außerdem auch bei Nebe, Zur Gesch. der evangel. Kirche Nassaus (Progr. des Pred.-Semin. zu Herborn) II, 43, ebenfalls einem Autograph Melanchthons in ein Psalterium Davidis per D. Georgium Majorem, Lipsiae 1552, entnommen, welches einem nassauischen Pfarrer S. M. F. gehörte, und mit dem Albrechtschen Text übereinstimmt, mit Ausnahme des sibique V. 7, und dann daß in V. 15 und 16 beidemal Ille statt

Ipse ſteht. Unterſchrieben iſt es hier: Scriptum manu Philippi 1553. Und zum drittenmal ſteht es gedruckt, aus dem Album des Steven von Bremen entnommen, im Kerkhistorisch Archief von Kiſt und Moll, Amſterdam 1857, Bd. I, S. 273, mit Ausnahme des sibique dem Albrechtſchen Text gleich, außerdem am Schluß noch um zwei Verſe vermehrt:

Ὦ λόγε, gnate Dei, nostris in mentibus adsis
Et flatu accendas pectora nostra tuo!

und der Unterſchrift: Scripti versus manu Philippi Melanthonis 1556. — Wir hätten demnach dasſelbe Gedicht, von der Hand Melanchthons geſchrieben in den Jahren 1553, 1554 und 1556. Welches iſt wohl die echte Handſchrift Melanchthons? Wir glauben: alle drei. Es waren wohl Verſe, die ihm lieb waren, und die er öfter Schülern bei ihrem Weggang von Wittenberg in irgendein Buch oder in ihr Album ſchrieb, wie ja auch wir wohl ſchon einen uns lieb gewordenen Vers mehrfach in Albums einſchrieben.

Das zweite Gedicht: De veteri nomismate gentis Judeae ſteht ſchon als Beilage zu einem Brief an Fürſt Georg von Anhalt vom 21. März 1552, CR. VII, 965, No. 5075, wohin es urſprünglich auch gehört, da Melanchthon im Brief ſelbſt ſchreibt: Jam mitto Siclum argenteum vero pondere Sicli . . . Addidi et versiculos, qui interpretantur virgam Aharon et calicem thuris. Die Abweichungen beider Texte ſind gering; außer Wortverſtellungen nur V. 14 facit esse (ſtatt iubetipse bei Albrecht). Später arbeitete Melanchthon dieſes Gedicht völlig um, ſodaß nur die beiden erſten Verſe unverändert blieben (doch ſetzte er auch hier V. 1 designat für demonstrat), und in dieſer zweiten Bearbeitung findet ſich das Gedicht in CR. X, p. 607, No. 253 nach Vincent., dann in den Script. publ. Acad. Viteb. T. I. p. 438^{b} und bei Joh. Heinr. v. Seelen, philocolia p. 13.

Rezenſionen.

1.

Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg.

Festschrift zur Einweihung der Wittenberger Schloßkirche am Tage des Reformationsfestes, den 31. Oktober 1892, von **D. Julius Köstlin.** Wittenberg, R. Herrosés Verlag, 1892. 111 S.

Mir selbst ganz unerwartet wurde ich um Mitte Juni's des vorigen Jahres veranlaßt, zu der auf den 31. Oktober angesetzten Wittenberger Feier eine Schrift zu verfassen. Es sollte eine „solenne Festschrift" sein. Sie erhielt namentlich auch die Bestimmung, allen denjenigen, welche offiziell zum Feste geladen würden, mit der Einladung zuzugehen.

Über die Wahl des Gegenstandes, die mir anheimgegeben war, brauchte ich glücklicherweise nicht lange zu schwanken. Nimmt doch diese Schloß- und Stiftskirche aller Heiligen zu Wittenberg in der Geschichte des deutschen Christentums und der deutschen Reformation eine gar bedeutsame Stellung ein. In keinem anderen deutschen Gotteshause ist der mittelalterliche Kultus mit seinen Heiligen und Reliquien zu stärkerem Ausdruck gekommen als in ihr. Sie wird mit diesem ihrem Heiligendienst und vornehmlich mit ihrem alten Meßgottesdienst in den Anfängen der Reformation zu einer Hauptkampfesstätte. Erst nachdem Luther dort mit seinen schärfsten Waffen gedroht hat, ist sie, die Kirche Friedrichs des Weisen, dem Evangelium zugefallen, für welches jetzt, am 31. Oktober 1892, ein neuer öffentlicher Bekenntnisakt erfolgen sollte. Und Friedrich

der Weise hat nicht bloß, wie jeder unter uns weiß, der deutschen Reformation unter ihren ersten Regungen und Kämpfen mit dem, was er that, und fast noch mehr mit dem, was er gewähren ließ, und dem, was er nicht that, das Wichtigste geleistet, was sie damals überhaupt vonseiten weltlichen Armes zu genießen bekam, sondern er bietet uns auch bei sich selbst eine merkwürdige Entwickelung und Wandlung des inneren religiösen Lebens und Glaubens dar, — eine Entwickelung, die vielen noch wenig bekannt, und die auch für den Historiker noch eingehender Untersuchung bedürftig und wert ist.

Hiermit ist der Gegenstand der Festschrift und die Gesichtspunkte, unter denen er behandelt wird, der Hauptsache nach bezeichnet.

Während dieser geschichtliche Stoff mir im ganzen schon vertraut sein mußte, war ich mir zugleich auch schon mancher Fragen und Streitpunkte bewußt, die doch gerade auch hier noch vorlagen, und bei der neuen, speziellen Arbeit boten sich noch manche neue Fragen und Wahrnehmungen, wo ich sie nicht erwartet hatte, dar. Ich hoffe nun, so kurz mir die Zeit für die Arbeit bemessen war, doch nichts Wichtiges beiseite gelassen zu haben. Aber die Bestimmung der Festschrift schloß es aus, daß sie ihre Leser in geschichtlichen Forschungen mit gelehrtem Apparat, Anmerkungen, Citaten u. s. w. hätte einführen sollen. So darf ich denn wohl den Lesern unserer Zeitschrift hier einiges zu weiterer Begründung und Erklärung des dort Vorgetragenen vortragen.

Jene Stellung, welche die Schloßkirche am Ende des Mittelalters und beim Beginn der Reformation einnahm, veranlaßte die Festschrift, vor allem noch auf Herzog Rudolf I. von Sachsen († 1356) zurückzublicken und auf zwei Bullen, welche er für die Wittenberger Schloßkirche und das Stift im Jahre 1346 von Papst Clemens VI. erlangte (diese und andere Bullen sind zusammengestellt im Appendix zu Joh. Meisners „Jubilaeum Witteberg., das ist Wittenbergs Jubelfest 1668“).

Rudolf I. sage ich. Daß es Rudolf I. und nicht Rudolf II. war, steht für einen Kenner der deutschen und sächsischen Geschichte jener Zeit außer Zweifel. Es mag aber hier doch ausdrücklich erinnert werden, da eine alte Tradition, welche ihn Rudolf II. nennt, bis auf unsere Zeit an manchen Orten sich erhalten hat und sogar bei Be-

ratungen über die neueſte Reſtauration der Schloßkirche und über geſchichtliche Jahreszahlen, die dabei angebracht werden ſollten, erſt noch eigens zurückgewieſen werden mußte. Die Verwechslung begegnet uns ſchon bei Melanchthon, Corp. Ref. Vol. IX, p. 583, und weiter dann bei dem ſonſt ſo gründlichen und umſichtigen Seckendorf, Historia Lutheranismi, lib. I, § CXXX, Add. II. Melanchthon hat ſie begangen in einem längeren, eine Reihe geſchichtlicher Angaben enthaltenden Schriftſtücke, das 1558 im Knopfe des neben der Kirche ſtehenden Turmes (vgl. Feſtſchrift S. 7) niedergelegt und zuerſt durch Pezel in Mel. Consilia veröffentlicht wurde; kein Wunder, daß dadurch auch ſpätere ſich irreführen ließen. Von jenem Rudolf, der das Stift ſchon vor 1346 begründet hatte, haben wir eine ſtattliche weitere Fundationsurkunde für dasſelbe vom Jahre 1353 (ebenfalls bei Meisner).

Jene beiden Bullen hat Clemens VI. datiert aus Avignon von „II Non. Maj. Pontificatus nostri anno quarto", und d. h. vom 6. Mai 1346. Clemens wurde nämlich am 7. Mai 1342 zum Papſte gewählt, am 19. Mai geweiht; und vom Tag ſeiner Weihe an hat er ſein Pontifikat datiert [1]). Von den Bullen iſt für uns beſonders die eine wichtig, wonach die Schloßkirche zur Aufbewahrung eines Dornes von Chriſti Dornenkrone dienen ſollte, welchen vor kurzem (dudum) der franzöſiſche König Philipp dem Herzog Rudolf geſchenkt habe. Dieſer Dorn nämlich war und blieb das wichtigſte Stück im Reliquienſchatz der Kirche, der nachher und noch bis in die Reformationszeit hinein außerordentlich anwuchs. Mit dieſer merkwürdigen, durch die Bulle bezeugten franzöſiſchen Gabe aber ſtehen wir bei einer noch ungelöſten und von der bisherigen Geſchichtsſchreibung nicht beachteten geſchichtlichen Frage, für welche hier zu dem in der Feſtſchrift Geſagten noch Weiteres anzuführen iſt. Über den Anlaß des Geſchenkes berichtet nämlich das 1509 gedruckte Wittenberger Heiligtumsbuch: Herzog Rudolf habe beim König Philipp von Frankreich „ſich ſolcher männlichen und

1) Dies iſt außer Zweifel, vgl. Werunsky Excerpta ex registris Clementis VI, 1885 (die Hinweiſung hierauf verdanke ich meinem Herrn Kollegen, dem Hiſtoriker Prof. Lindner).

redlichen Getäte in Hauptkriegen und Feldſchlachten erzeigt, daß er unter anderen königlichen Belohnungen ſeiner rühmlichen, ritterlichen Übungen die ſondergroße Gabe eines heiligen Dorns . . . erlangt und verdient hat". Näher giebt Melanchthon an (a. a. O.): „Rudolfus secundus — elector — elegit Carolum IV. imperatorem contra Ludovicum Bavarum, profectus in Galliam ad Philippum regem Franciae duxit exercitum contra Eduardum regem Angliae, quo tempore magno proelio victi sunt Galli ab Anglis et cecidit in proelio rex Bohemiae Johannes, qui auxilia ad regem Galliae adduxerat." Zweifellos denkt alſo Melanchthon bei jenen kriegeriſchen Verdienſten Rudolfs um Philipp vornehmlich an ein Mitkämpfen in der Schlacht bei Crecy am 26. Auguſt 1346, und dieſe Angabe hat bei den Spätern ſich fortterhalten. Richtig iſt auch, daß jener Karl kurz zuvor, am 11. Juli, durch ſeinen Vater Johann, durch Rudolf, der nebſt ſeinem gleichnamigen Sohn beiden eng verbunden war, und durch drei geiſtliche Kurfürſten zum deutſchen König war gewählt worden. Gleich darauf fand er es geraten, mit ſeinem Vater nach Frankreich zu ziehen, wo dieſer bei Crecy fiel. Aber wir ſehen, dort kann Rudolf nicht den Dorn ſich verdient haben. Und wir können nun nur im allgemeinen vermuten, daß Rudolf ſchon früher dem franzöſiſchen König irgendwelche wertvolle Dienſte geleiſtet habe: ſchon im Jahre zuvor war dieſer durch England bedroht und bedrängt, während der deutſche Kaiſer Ludwig der Bayer ſich England näherte, Karl und Johann aber, und wohl ebenſo auch ſchon Rudolf, in Abneigung gegen ihren Kaiſer ſich Frankreich näherten. Möglich iſt auch, daß Rudolf, als er den koſtbaren Dorn zum Geſchenk erhielt, dadurch erſt vollends für eine Bundesgenoſſenſchaft gewonnen werden ſollte. Unter den Geſchichtsſchreibern der ſächſiſchen Lande wiederholt z. B. C. E. Weiße (Geſchichte der Kurſächſiſchen Staaten, 1803, Bd. II, S. 285) nur die traditionelle Angabe, daß Rudolf, und zwar Rudolf II., von Philipp den Dorn für einen Kriegszug gegen Eduard III. erhalten habe. Nirgends finden wir bis jetzt Nachweiſe oder auch nur Unterſuchungen der Sache. O. v. Heinemann ſagt in der Allgem. Deutſchen Biographie, Bd. XXXIX., S. 555 nur kurz, Rudolf II. ſolle Karl nach Frankreich begleitet und an jener Schlacht teilgenommen

haben. Die Berichte über die Schlacht ſelbſt und über Karls Beteiligung an ihr nennen dabei keinen Rudolf von Sachſen, vgl. auch Werunsky, Geſchichte Kaiſer Karls IV., Bd. II, S. 64 ff., wo zuletzt darüber gehandelt worden iſt. Wir müſſen alſo hier vor einer blinden Wiederholung der überlieferten Angaben warnen. Die Hauptſache übrigens bleibt: die einſtmalige größte Koſtbarkeit der Kirche, zu deren neuen feierlichen Weihe jetzt ein evangeliſcher deutſcher Kaiſer gerufen hat, war ein angeblicher heiliger Dorn, die Frucht der Verbindung eines mit ſeinem eigenen Kaiſer zerfallenen deutſchen Reichsfürſten mit dem Franzoſenkönig!

In Friedrichs des Weiſen Geſchichte muß ich vor allem einen Fehler berichtigen, der gleichfalls in der Tradition fortlebt und leider auch in die Feſtſchrift übergegangen iſt. Herr Superintendent D. Großmann in Grimma hat mich jetzt freundlichſt darauf aufmerkſam gemacht mit Hinweis auf Lorenz, die Stadt Grimma, 1856, Bd. I, S. 512, wo das Richtige bereits feſtgeſtellt iſt. In dem „Leben Friedrichs des Weiſen von Spalatin“ heißt es nämlich nach der Wiedergabe in der Sammlung verm. Nachrichten zur ſächſ. Geſchichte, Bd. II, S. 6, Friedrich habe „erſtlich zu Grimma in der Thum Schulen angefangen zu ſtudieren“, wie das Spalatin ſpäter von ihm ſelbſt auf dem Schloß zu Grimma vernommen habe. Von ſeiner Unterweiſung in der Domſchule habe ſo mit andereu auch ich geredet. In Neudeckers und Prellers Originalausgabe von „G. Spalatins hiſtoriſchem Nachlaß und Briefen“, 1851, heißt es ſtatt deſſen „zu Grimm in der Thum Stuben“, wobei man dann doch wieder an einen Unterricht in der Schule desſelben Domes denken möchte. Aber Grimma beſaß weder eine Domſchule noch auch ein Domſtift. Lorenz, Profeſſor der Grimmaiſchen Fürſtenſchule, hat a. a. O. als die wirkliche Lesart der Spalatiniſchen Handſchrift feſtgeſtellt: „Turmſtube“, wie denn dieſer Name für eine beſondere Stube im großen Turm jenes Schloſſes auch z. B. in einer Amtsrechnung vom Jahre 1449 vorkommt. In dieſer alſo wird Friedrich ſeinen erſten Unterricht von einem beſonderen Lehrer erhalten haben; Lorenz vermutet, von einem dortigen Mönche.

Von dieſem Friedrich als Reichsfürſten und Chriſten ſucht die Feſtſchrift zu zeigen, wie er, in welchem ſeine Zeitgenoſſen den

„Friedreichen" sahen, vermöge seines Temperaments und Charakters nur ein friedliches Regiment bester alter Art, verschönert durch die geistigen Bildungsmittel einer neuen Zeit, erwarten ließ, und wie eben derselbe dann in Kämpfe ohne Gleichen hineingeworfen wurde, — wie er, der ehrliche, fromme Reliquiensammler dann für viele zum Verleugner des Heiligen, für uns zum Beschützer des neu aufleuchtenden Evangeliums geworden ist (S. 27).

Für den ihm ursprünglich eigenen alten religiösen und kirchlichen Sinn ist besonders jenes Reliquiensammeln charakteristisch, das auch für seine Schloßkirche besonders wichtig wurde. Er brachte, wie Kolde (Friedrich der Weise u. d. Anfänge der Reformation, 1881, S. 13 f.) sagt, die auserlesenste Sammlung zusammen, die man in Deutschland finden konnte. Ich habe darüber hauptsächlich nach dem schon erwähnten Heiligtumsbuche berichtet. Und ich fand, daß dieser Zug noch viel stärker, als ich bis dahin wußte, und mehr, als wohl die meisten unter uns für möglich gehalten hätten, bei ihm bis in die Jahre hinein wirkte, wo er den Reformator und die Reformation unter seinen Schutz und Schirm nahm. Man pflegt nach jenem Buch vom Jahre 1509 anzugeben, daß jene Sammlung bis zu 5005 Stück angewachsen sei. Aber er vermehrte sie mit großen Kosten noch weiter bis auf 19013 im Jahre 1520, und erst im Sommer 1522 hören wir, daß ein bis dahin von ihm hierfür beauftragter Agent in Venedig angewiesen wurde, neu gekaufte Stücke lieber dort wieder zu verkaufen. Notizen hierüber giebt schon Seckendorf in seiner Hist. Luth., sie sind aber bisher kaum beachtet worden (vgl. indessen Kolde a. a. O. S. 29). Ich fand sie vollkommen bestätigt in den reichhaltigen Spalatinschen Aufzeichnungen des Weimarschen Archivs. Auch 82 große Handzeichnungen liegen dort, welche, ähnlich den kleineren Bildern des Heiligtumsbuches, Wittenberger Reliquiengefäße darstellen, und zwar fast lauter in dem Buch noch nicht dargestellte Kleinodien [1]).

1) Dies veranlaßt mich noch zu einer Mitteilung über eine andere wertvolle Urkunde des Weimarschen Archivs, nämlich Luthers Wormser Rede vom 18. April 1521 in deutscher Übersetzung von der Hand Spalatins, bis jetzt nur in Förstemanns Neuem Urkundenbuch, S. 68 ff. abgedruckt. In meinem Schriftchen über Luthers Rede, dem Universitätsosterprogramm, Halle

Über Friedrichs Verhalten und innere Stellung zu Luther und dem Evangelium habe ich früher, außer in meiner Lutherbiographie in dieſer Zeitſchrift Jahrg. 1882, S. 700 f. mich geäußert; dem zuſtimmend Brieger in der Einladungsſchrift zur Lutherfeier der Univerſität Marburg 1883, S. 15. Reichen Stoff boten mir dafür die bekannten, aber hierfür noch nicht genügend benützten Quellen, vor allem Luthers Schriften (beſonders die Opp. var. arg. in der Erl.-Frankf. Ausgabe) und Briefe, dazu Förſtemanns „Neues Urkundenbuch“ mit den darin enthaltenen Briefen, der oben angeführte „Hiſtoriſche Nachlaß“ Spalatins, ſowie deſſen „Annalen“, die Beilagen in Koldes „Friedrich der Weiſe“, die Aleanderdepeſchen in Briegers „Aleander und Luther“ 1885 und in „Kalkoff, die Depeſchen des Nuntius Aleander u. ſ. w. 1886“ (Schr. d. Ver. für Reform-Geſch.). Die reichen Schriftſtücke, welche namentlich für den intereſſanten Kampf um den Meßgottesdienſt der Schloßkirche das Weimarſche Archiv darbietet, ſind von Seckendorf ſchon recht gut benutzt. An jenen Orten wird man leicht finden, was die Feſtſchrift ohne ausdrückliches Citieren derſelben ihnen entnahm. Die einzelne Angabe S. 48 über die von der Leipziger Disputation her erwarteten Berichte ſtammt aus Spalatins Brief bei Schlegel, Vita Spalatini p. 203; die Angabe über das von Friedrich angekaufte und verſchenkte Lutherbuch aus Lorenz, Die Stadt Grimma I, S. 615.

Auf manches Bedeutſame bin ich jetzt recht aufmerkſam geworden, möchte auch einiges hier noch beſonders hervorheben: ſo den Unterſchied zwiſchen Friedrichs Erklärung gegen Cajetan vom 8. Dezember 1518 (S. 38), wo er von ſeinem Gehorſam gegen den „apoſtoliſchen Stuhl“ redet, und ſeinem Schreiben an Kardinal Raphael Riario vom Sommer 1520 (S. 50, Opp. var. arg., II, p. 351),

---

1874, S. 8 ff. habe ich geſagt: vor den letzten acht Worten der Rede fehle in jenem Abdruck ein langes Stück, ich ſei aber deſſen verſichert worden, daß der Abdruck die ganze Spalatinſche Handſchrift wiedergebe. Dieſe Verſicherung war unrichtig; ſie muß aus irgendeinem Mißverſtändnis hervorgegangen ſein, vgl. auch ſchon die Angabe in der Diſſertation von J. Elter, Luther und der Wormſer Reichstag. Bonn 1885. S. 64. Ich habe jetzt die Handſchrift eingeſehen: zwei Seiten derſelben ſind dort überſchlagen. Wir hoffen ſie bald vollſtändig in dieſer Zeitſchrift wiedergeben zu können.

wo er nur noch die „heilige katholiſche Kirche“ nennt [1]); dann die hiermit gleichzeitigen Worte ſeines Briefes an Teutleben (S. 50, Opp. var. arg., V, p. 7; vgl. in meinem „Martin Luther“ 3. Aufl., Bd. I, S. 365), die merkwürdig mit Luthers berühmten Wormſer Worten zuſammenklingen, nämlich: si (Lutherus) non veris ac firmis argumentis et perspicuis testimoniis scripturae revincatur etc. Weiter habe ich S. 102 die „ſichere Vermutung“ ausgeſprochen, daß eine Äußerung Luthers an Spalatin vom Anfang Aprils 1524 über das Verhalten ſchwacher Chriſten zum Genuß des Abendmahls ohne den Kelch durch Friedrich veranlaßt geweſen ſei und dieſem als ein Gutachten für ſein eigenes Gewiſſen habe dienen ſollen. Die Äußerung erſcheint in einem Briefe Luthers an Spalatin (De Wette 2, 507) nur als allgemeine Antwort auf eine an Luther gerichtete Frage, neben anderweitigem Briefinhalt. Eine gleiche Äußerung aber enthält ein Brief Melanchthons an Spalatin vom 4. April, Corp. Reform. I, p. 652. Und nach Burkhardt, Luthers Briefwechſel S. 70, beſitzt das Weimarſche Archiv eine Handſchrift Spalatins mit jener Äußerung Luthers in deutſcher Überſetzung, und die Handſchrift enthält zugleich die Äußerung Melanchthons und dazu eine von Bugenhagen. Es ließe ſich ſchwer denken, wie Spalatin zu dieſer Sammlung von Gutachten und zu dieſer Verdeutſchung gekommen wäre, wenn nicht des vermuteten Zweckes wegen.

Daß Friedrich dennoch eine perſönliche Begegnung mit Luther vermied und eine ſolche wirklich nie ſtatt hatte, ſteht feſt durch die ſchon bisher von mir angeführten Äußerungen Luthers Erl.-Ausg. 26, 49 und 29, 161; und ich habe jetzt (S. 56) dafür auch noch die Worte Spalatins aus deſſen „hiſtoriſchem Nachlaß“ beigebracht: „Wiewohl er Nichts mit ihm jemals umging, noch hatt er ihn gewißlich gnädiglich lieb“.

---

1) Leider iſt mir bezüglich dieſes Schreibens S. 49 ein Verſehen begegnet, ſofern ich ſagte, Friedrich habe es erſt mehrere Wochen nach Ankunft eines vom Kardinal an ihn gerichteten Schreibens verfaßt; denn es wird vielmehr ſchon vom 10. Juli zu datieren ſein: vgl. ſchon in der 2. Aufl. meines „Martin Luther“ Bd. I, S. 788 f. 795 und in der 3. Aufl. Bd. I, S. 365. 788 f.

Charakteristisch für das Verhältnis zwischen Friedrich und Luther ist es zugleich, wie offen und gerade dieser über und gegen jenen sich aussprach und wie jener das aufnahm. Gewiß hatte eine Festschrift für die Wittenberger Feier eben auch dies in helles Licht zu stellen. Dabei ergänze ich jetzt zu dem von Luther angeführten Schriftwort „der Könige Geheimnis zu verbergen ist ehrlich“ (S. 92, De Wette 6, 42), daß dieses aus Tob. 12, 8 stammt.

An Friedrichs wärmstem Interesse für Luthers lebendige Zeugnisse vom evangelischen Heilswege kann kein Zweifel sein, und auch daran nicht, daß er zur letzten Entscheidung darüber, ob diese Zeugnisse echt christlich und katholisch seien, dem Papste kein Recht zugestand. Es freut mich, hierin nun auch mit Kolde, gegen den ich in unserer Zeitschrift 1882 mich wenden mußte, schon nach seinem „Martin Luther“ Bd. I, S. 291. 389 übereinzustimmen. Anderseits entzog Friedrich sich offenbar ebenso grundsätzlich jedem eigenen Eingreifen in die bestehenden kirchlichen Ordnungen. Persönlich hat er erst auf seinem Totenbette den entscheidenden Schritt gethan, das Abendmahl unter beiden Gestalten sich reichen zu lassen. Sein Wünschen und Hoffen ging dahin, daß die Kirche im großen oder mindestens die deutsche Christenheit oder Kaiser und Reich die erforderlichen Reformen vornehmen möchten. Einstweilen wollte er wie einer, der für diese Dinge überhaupt keine Vollmacht habe, die Neuerungen gewähren lassen, soweit sie friedlich in Trieb und Kraft des evangelischen Geistes vor sich zu gehen versprachen. Es kam, wie ich als merkwürdig hervorzuheben hatte (S. 99), dahin, daß Friedrich einmal, nämlich bei Luthers Kampf gegen den Meßgottesdienst der älteren Wittenberger Stiftsherren, den Reformator an seine eigene Lehre erinnern mußte, wonach man in religiösen Dingen nicht befehlen und zwingen dürfe, daß hingegen dieser jetzt ein Einschreiten weltlicher Gewalt gegen den Meßgreuel wie gegen Mord und Diebstahl guthieß. So hat Friedrich, wie ich schließlich bemerkte (S. 107), das evangelische Wort in der Weise geschirmt, daß es mit seiner eigenen Kraft den Sieg erringen konnte.

Mit Bezug auf die Geschichte der Schloßkirche und namentlich ihres Reliquienschatzes habe ich noch zu erwähnen, daß von jenem Heiligtumsbuch eine Faksimile-Reproduktion 1884 in München bei

G. Hirth erſchienen iſt. Aus ihr ſtammt in der Feſtſchrift die Abbildung der Kirche (S. 19 f.) und das Bild Friedrichs und ſeines Bruders Johann (S. 9. 18): nur dieſe beiden nämlich können die auf dem Bilde dargeſtellten ſächſiſchen Fürſten ſein; auch eine Vergleichung dieſes Friedrichs aus dem Jahre 1524 mit dem Dürerſchen aus dem Jahre 1524 (Titelbild der Feſtſchr. und S. 103) und insbeſondere mit dem Kranachſchen in Bezolds Geſchichte der deutſchen Reformation S. 300 ſpricht nur dafür (vgl. auch ſchon Schuchardt, Lucas Cranach Bd. II, S. 185; gegen die aus Bartſch, Le peintre graveur, ſtammende, in Hellers Lucas Cranach übergegangene, jedes Grundes entbehrende Beziehung auf Herzog Albrecht den Beherzten und ſeinen Sohn Heinrich). In dem noch in Wittenberg vorhandenen Pergamentexemplar des Buches (S. 17 f.) fehlen leider jetzt zwei Blätter. — Wer das Verhältnis der in dieſem Buche enthaltenen Abbildungen und jener in Weimar befindlichen Handzeichnungen (oben S. 608, Feſtſchr. S. 58) und zugleich ihre ganze Behandlungsweiſe unterſuchen will, nehme z. B. das Bild St. Georgs in dem Buche, Gang 5, Nr. 15, oder die ſilberne Tafel ebendaſelbſt Gang 4, Nr. 14 und dazu die entſprechenden Handzeichnungen vor.

Auf die Frage, was aus den Reliquien und ihren koſtbaren, kunſtreichen Gefäßen geworden ſei, konnte ich (S. 108) nur erwidern: ſie ſind ſpurlos verſchwunden. Die Reliquien wurden wohl unter Friedrichs erſtem oder zweitem Nachfolger einfach vernichtet. Aber die Gefäße? Auf dem Weimarſchen Archiv findet ſich gar nichts darüber. Nicht einmal alte Überlieferungen über dieſen oder jenen Beſtandteil der Sammlung beſitzen wir. Nur zwei darauf bezügliche Angaben kenne ich, kann ihnen jedoch bis jetzt keinen wirklichen Wert beilegen. Heller berichtet nämlich in ſeinem Buch über Kranach (S. 189; dann auch bei Schuchardt a. a. O. S. 258): in einem der Bamberger öffentlichen Bibliothek gehörigen Exemplar jenes Heiligtumsbuches ſtehe eine Notiz von einer gleichzeitigen Hand: „In der Austheilung des Heiligthums iſt Luthern diß S. Elizabeth Chriſtallin glas worden, iſt faſt das köſtlichſt geweſen unter den andern allen“. Mit einem Glas der heiligen Eliſabeth beginnt nun in jenem Buche die ganze Sammlung. Daß aber dieſes in Luthers

Beſitz übergegangen ſei, wird ſonſt nirgends bezeugt, ſoviel auch die Überlieferung gerade mit den Gläſern und Trinkbechern des Reformators ſich beſchäftigt hat. Ein jetzt in der Wolfenbüttler Bibliothek befindliches angebliches Lutherglas, abgebildet in der Leipziger Illuſtrierten Zeitung vom 1. November 1879, hat zwar mit dem in jenem Buch abgebildeten Eliſabethenglas Ähnlichkeit, ſofern beide von oben bis unten ſogenannte Glasdornen tragen, unterſcheidet ſich aber doch von ihm namentlich durch ſeine große Höhe im Verhältnis zur Weite (das eine hat je 4, das andere nur je 2 Dornen über einander), zeigt auch keineswegs jene ſonderliche Köſtlichkeit oder Koſtbarkeit. Ganz grundlos, ja unbegreiflich iſt die Vermutung Küchenmeiſters in der Illuſtrierten Zeitung a. a. O., daß in jener Notiz die Reliquien der heiligen Corona und der Eliſabeth verwechſelt ſeien, daß Luther einen Becher, in welchen ein 1502 dem Wittenberger Heiligtum geſchenkter Daumen der heiligen Corona eingeſchloſſen geweſen, zu eigen bekommen habe und daß dies der jetzt im Grünen Gewölbe zu Dresden befindliche ſogenannte Luther-Neſen-Becher ſei; auf dieſen deutet im Heiligtumsbuche gar nichts hin. Die andere Angabe ſteht in der Allgemeinen Evang.-Luther. Kirchenzeitung 1892, S. 1125: die Stadtpfarrkirche zu Spelt beſitze ein aus dem Wittenberger Reliquienſchatz ſtammendes, durch Spalatin ſeiner Vaterſtadt überſandtes geſchnitztes Muttergottesbild mit dem Jeſuskinde. Jenes Heiligtumsbuch ſtellt überhaupt keine geſchnitzten Bilder dar, — in Gang 7, Nr. 5 allerdings ein Bild der Maria mit dem Kinde, aber ein ſilbernes.

Von alten Bildern, welche die Feſtſchrift in Holzſchnitt wiedergiebt, ſind bisher ſchon die beiden aus dem Heiligtumsbuch (Friedrich und Johann, im Originale Kupferſtich, und die Schloßkirche) und das Bild Friedrichs von Dürer (Original Kupferſtich) erwähnt worden. Dazu kommt (S. 73) ein Luther nach einem Kranachſchen Gemälde von Jahre 1525, jetzt in der Lutherhalle zu Wittenberg (Schuchardt a. a. O. III, 157). Als dieſe geordnet werden ſollte, erklärte im April 1876 ein hiemit beauftragter hervorragender Kunſtkenner, daß das Bild ein echter Kranach und nur über der Stirne am Haar etwas übermalt ſei; es iſt wohl das intereſſanteſte Porträt der Halle. Eine frühere Wiedergabe des-

ſelben in kleinerem Maßſtab in meinem Buche „Luthers Leben“ S. 358, iſt ſchlecht gelungen; wohl ſo gut wie möglich die gegenwärtige. Es erinnert ſehr an das aus demſelben Jahre datierte Bild, das in Bruckmanns Porträtkollektion Nr. 217 photographiert erſchienen und bei Bezold a. a. O. S. 449 wiedergegeben iſt, ſowie an das (Wolfenbüttler) in Koldes M. Luther, Bd. I; der Kopf gleicht aber doch nicht, wie Schuchardt a. a. O. ſagt, „vollſtändig“ dieſem.

Die Zeichnung, mit welcher der eifrige, kunſtſinnige Verleger H. Herroſé den Umſchlag der Feſtſchrift hat ſchmücken laſſen, ſtammt aus einer Lutherbibel, gedruckt bei H. Lufft 1558—61. Die Wappen auf ihr ſind kurſächſiſche: vgl. das große kurſächſiſche Wappen, wie es z. B. am Schluſſe jenes Heiligtumsbuches ſteht.

J. Köſtlin.

2.

M. A. Gooszen, De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten. Bijdrage tot de kennis van zijne wordingsgeschiedenis en van het gereformeerd Protestantisme. Leiden 1890, Brill. XIV, 166 u. 252 S.

Derſelbe, De Heidelbergsche Catechismus en het boekje van de Breking des Broods, in het jaar 1563—1564 bestreden en verdedigd. Oorkonden en dogmenhistorisch onderzoek. Nieuwe bijdrage tot de kennis van het gereformeerd Protestantisme. Leiden 1893, Brill. VIII, 424 S.

Die Reformation als ſittlich-religiöſe Volksbewegung hat ihre Urkunden viel weniger in den theologiſchen Streitſchriften oder Konſenſusformeln ihrer Gelehrten, als in den Neubildungen der Gottesdienſtübung und des Volksunterrichts, in den Kirchenordnungen mit ihren neuen Formularen und Liturgieen, Gebeten und Liedern, und in den Katechismen, die nicht nur der Volksunterweiſung zu dienen haben, ſondern — vor allem nach offizieller Einführung in einer Landeskirche — den Charakter des volkstümlichen Glaubensbekenntniſſes erhielten. Dies letztere war von Anfang an bei dem Heidelberger Katechismus die Abſicht ſeines fürſtlichen Patronus. Seine große Verbreitung und das ſymboliſche Anſehen in einem großen Teil der reformierten Kirche bis auf den heutigen Tag erklären zur Genüge die Überfülle an Litteratur polemiſcher oder erbaulich erklärender Art, die ſich ſeit ſeinem Geburtsjahr 1563 an ihn angeſchloſſen hat [1]). Gleichwohl waren es geradezu überraſchende

1) Vgl. ſchon Koecher, Kat. Geſchichte der reformierten Kirchen ꝛc. Jena. 1756. S. 238 ff., und: Kat. Geſch. der Waldenſer ꝛc. 1768. Anhang. S. 432 ff.

Enthüllungen, die Albrecht Wolters 1864 (und in den Studien und Kritiken 1867) über die ursprüngliche Gestalt und Urgeschichte des altehrwürdigen Lehrbuchs veröffentlichte, und die 1867 und 1876 von dem Utrechter Doedes in so gründlicher bibliographisch-historischer Nachlese ergänzt wurden, daß in dieser Hinsicht für einen Neubearbeiter nicht viel Neues zu sagen und zu entdecken übrig sein wird. Dennoch müssen wir das wackere Brüderpaar der beiden jüngsten obenverzeichneten Arbeiten des Leidener landeskirchlichen Professors Gooszen als wesentliche Förderung und praktische Bereicherung begrüßen, nicht nur wegen der soliden Treue und unbefangenen Kritik, mit der die bleibenden Resultate der litterarischen Vorgänger gruppiert werden; auch ein gutes Teil neuer Gesichtspunkte aus der interessanten Zusammenstellung der alten Materialien und eine Anzahl annehmbarer Lösungen von bisher offenen Einzelfragen werden uns schon bei rascher Übersicht entgegentreten.

Das ältere der beiden Gooszenschen Werke bietet nach eingehender Einleitung, in welcher der Schwerpunkt von Gooszens eigner Arbeit liegt, den textus receptus des H. C. nach dessen 4. Ausgabe, wie er in der Pfälzischen Kirchenordnung vom 15. November 1563 abgeschlossen uns vorliegt, verbunden mit einer möglichst vollständigen Sammlung von Textstellen aus den nach der Analyse des Verfassers bei der Aufstellung des H. C. benutzten katechetischen Schriften der reformierten Kirchen. Was G. jener Einleitung noch als Vorbericht zur Kritik der Vorarbeiten und über den übrigen älteren litterargeschichtlichen Apparat und dessen Ausgaben vorausschickt, dürfen wir hier übergehen, wennschon gerade daraus der Standpunkt des Verfassers sofort klar zutage tritt: wie z. B. in der Ablehnung von Sudhoffs [1]) calvinistischem Übereifer, so in der Verlegung des u. a. von Heppe betonten „tertium genus“ des Protestantismus von den Wittenberger Melanchthonianern auf Bullingers einflußreichen Kreis in Zürich.

Die Einleitung selbst erörtert im ersten Abschnitt die Frage nach der Autorschaft des H. C., für die man Altings Bericht von

1) G. schreibt um der holländischen Aussprache willen Südhoff.

einer gleichartigen Vorarbeit Olevians und Ursins so lange ohne besondere Kritik hingenommen hat; doch ebenso unberechtigt ist Ypeys These (zuerst in Kerkel. Geschiedenis van de XVIII. eeuw, VIII.), daß der H. C. allein aus den beiden (lateinischen) Katechismen des Ursinus geflossen sei, ohne irgend merkliche Mitwirkung Olevians. Dagegen erhellt aus Olevians und Ursins Selbstzeugnissen, — letzteres noch bestätigt und verstärkt durch seinen getreuen Schüler Reuterus in der Vorrede zu Ursins gesammelten Werken — sowie aus einem Briefe des Pfälzer Kurfürsten Friedrich III. an Herzog Albrecht von Preußen, daß wenigstens bei der Schlußredaktion des Lehrbuchs ein ziemlich weiter Kreis von Mitarbeitern beteiligt war. Die Formel hierfür: „Mit Rath und Zuthun Unserer ganzen theologischen Facultet, auch allen Superintendenten und fürnehmsten Kirchendienern“ [1]) ist darum das Thema dieses ganzen einleitenden Abschnittes. Von den damaligen 3 Repräsentanten der theologischen Fakultät in Heidelberg war allerdings Ursinus, der langjährige Schüler und Freund Melanchthons und Bullingers, der bewährte Lehrer und jugendfrische Leiter des Heidelberger Collegium Sapientiae, dem er bereits das praktische Lehrbuch, seinen Catechismus major gegeben, wie kein anderer befähigt und auch von seinem Fürsten insbesondere damit betraut, die erste Vorarbeit zu liefern. Aber gewiß ist auch Petrus Boquinus, das Haupt der Fakultät, eine vielthätige und in weiten Kreisen einflußreiche Persönlichkeit und damals gerade von seinem Kurfürsten auch zu anderweitigen wichtigen Aufgaben berufen, bei dieser wichtigsten nicht unthätig gewesen. Die Mitarbeit des Jmanuel Tremellius endlich dürfte nach seiner litterarischen Verbindung mit Calvin und Bucer in der Fassung der Abendmahlslehre des H. C. unschwer zu erkennen sein. Allerdings wird Calvins Geist seinen Weg in den Katechismus vielmehr durch Olevians Charakterkopf gefunden haben. Doch mit ihm treten wir aus der Heidelberger Fakultät schon in den Kreis der „Superintendenten und vornehmsten Kirchendiener“; er war Ursins Vorgänger

1) Nach dem Mandat des Kurfürsten selbst in seiner Vorrede zur ersten Ausgabe des H. C.

auf dem Lehrstuhl gewesen, aber nun von seinem Fürsten vor allem zur praktischen Durchführung der neuen, besonders durch die Heßhus'schen Händel verstörten kirchlichen Ordnung der Kurpfalz bestellt. Dennoch kommt ihm an der Ausarbeitung des Lehrbuchs, obwohl es einen wesentlichen Bestandteil seiner Kirchenordnung bilden sollte, nicht ein so weitgehender Anteil zu, wie Alting berichtet und, neben anderen, Sudhoff zu verfechten sucht. Eine Vorlage wie Ursinus hat er nicht verfaßt, dagegen ist die Endredaktion, vor allem in der Übertragung von Ursins theologisch-lateinischer Terminologie in den vollgewichtigen, erbaulichen deutschen Ausdruck, wohl vorwiegend sein Werk. — Ihm zur Seite war gerade im Jahre 1562 ein weiterer Kirchenrat getreten, eine ständige Kommission von 3 Theologen und 3 Laien. Unter letzteren war Thomas Erastus, Professor der Medizin, der weitaus hervorragendste; fern von allem Parteieifer, doch nicht ohne theologische Bildung ist er besonders der wirksame Vertreter der gemäßigten, deutsch-schweizerisch reformierten Richtung. Sein Einfluß — vielleicht weniger auf die theologische Fassung der Abendmahlslehre des H. C. als vielmehr auf die Einführung des reformierten Ritus des Brotbrechens — wird noch bei der Besprechung von Gooszens zweiter Schrift besonders zu erörtern sein. Von seinen beiden weltlichen Kollegen im Kirchenrat war der eine, Stephan Cirler, durch Verschwägerung und irenische Neigung mit Melanchthon eng verbunden, während Wenzeslaus Zuleger, ein überzeugter Calvinist, doch beim Kurfürsten ziemlichen Einfluß besaß. Ein weiterer Kreis von Laien und Geistlichen in der Umgebung des Kurfürsten — Kanzler Probus, Vizekanzler Ehem und 3 Grafen von Erbach, neben dem Hofprediger Diller die Geistlichen Willing, Dathenus, Marius — ist gewiß nicht ohne eine wenigstens indirekte Mitwirkung geblieben. Vor allem aber hat Kurfürst Friedrich der Fromme selbst nicht nur durch die wohlerwogene Wahl jener Beauftragten, sondern auch durch persönliches Eingreifen bei der Schlußredaktion seinem Landeskatechismus den Stempel seines hoch- und freisinnigen Geistes aufgedrückt. Das unter so vielseitiger Mitwirkung geschaffene und doch einheitlich abgeschlossene Werk ist dann in den ersten Tagen des Jahres 1563 von der in Heidelberg einberufenen

Synode der „Superintendenten und vornehmſten Kirchendiener“ faſt unverändert angenommen und dann alsbald mit eigenhändiger Vorrede Friedrichs als Landeskatechismus eingeführt worden. Dies der Charakter des Kreiſes, aus dem nach dem Zeugnis ſeines fürſtlichen Urhebers ſelbſt der H. C. hervorgegangen, und Gooszens verdienſtliche Schilderung der Einzelperſönlichkeiten wird ſich noch für den weiteren Verlauf der Unterſuchung fruchtbar erweiſen.

Der II. u. III. Abſchnitt der Einleitung handelt von den katechetiſchen Quellen und Vorarbeiten und der Art der Zuſammenſtellung des Lehrbuchs. Für dieſen Teil der Unterſuchung iſt es doppelt zu beklagen, daß in den wiederholten Kriegsſtürmen, denen gerade die Pfalz ausgeſetzt war, die meiſten einſchlagenden Akten und Manuſkripte, ſelbſt das Memoriale des Kurfürſten, auf Grund deren allein die ſtrikte Beantwortung der hier ſchwebenden Fragen möglich wäre, vernichtet worden ſind. Immerhin läßt ſich an der Hand der umſichtigen, vom Verfaſſer dann im II. Hauptteil gebotenen ausführlichen Textvergleichung unſchwer verfolgen, welchen katechetiſchen Vorlagen der H. C. weſentliche Stücke verdankt. Als älteſte Quelle muß Leo Judaes erſter Katechismus v. J. 1533/4, die „chriſtliche, klare und einfalte yuleytung“ angeſehen werden, der zwar auch aus allerlei Vorarbeiten mit treuem Fleiß und viel Geſchick zuſammengetragen war, aber bald im reformierten Proteſtantismus ſich ungemeiner Popularität erfreute. Ebenſo iſt ſicher von ſeinem „Kürtzern Katechismus“ v. J. 1535 wenigſtens der erſte ausführlichere Teil für Abfaſſung des H. C. herangezogen worden. Dagegen kaum ſein lateiniſches Kompendium v. J. 1539, die „Brevissima christianae religionis formula“, die nach Calvins Inſtitutio und Katechismus gearbeitet war, doch mit bewußter Milderung der Lehrpunkte von Bann, Kirchenregiment, Sacramenten und Prädeſtination. Um ſo wahrſcheinlicher iſt es, daß Bullingers „Summa chriſtenlicher Religion“ v. 1556, die verkürzte Bearbeitung ſeiner „Sermonum decades“ v. 1549/51, (erſtere von Joſias Simmler 1556 lateiniſch überſetzt und weitverbreitet), den Verfaſſern des H. C. weſentliche Dienſte geleiſtet hat, da dies „Bullingers Buchlin“ ſogar den Mitgliedern der Heidelberger Synode vor Beſchlußfaſſung über den H. C. zur Orientierung dargeboten

wurde. Doch darf von einer direkten Mitarbeit der Züricher am H. C., auf die man nach einem Brief Olevians und aus späterer lutherischer Polemik schließen wollte, nicht die Rede sein, wenn schon Bullinger bereits seit Jahren in regem geistigen Austausch mit den Heidelbergern stand. Daneben ist ohne Zweifel auch Calvins großer Genfer Katechismus v. J. 1545, der im französisch reformierten Protestantismus bald symbolkräftiges Ansehen erhielt, bei Olevians treuer Jüngerschaft zu dem Genfer Reformator eingehend berücksichtigt worden. Endlich darf auch — nach dem Nachweis des alten Utrechter Professor Joh. Ens — der Einfluß der seit 1562 in der Pfalz aufgenommenen niederdeutschen Exulantengemeinden nicht gering geachtet werden; sie brachten ja nicht nur a Lascos Emdener Katechismus v. J. 1554 mit, sondern auch die beiden der Londoner Flüchtlingsgemeinden, Microns (von a Lasco bevorworteten) „Kleynen Katechismus" (1552) und die „Korte ondersoekinghe" (1553.) Ist doch auch aus Microns „Christlicke ordinantien etc." (1554) eine ganze Reihe von Stücken in die Pfälzer Kirchenordnung übergegangen.

Als Vorarbeiten im engeren Sinne für den H. C. haben allerdings nur die beiden lateinischen Katechismen Ursins zu gelten, mit deren eingehender Analyse Gooszen im III. Abschnitt seine Erörterung über die Geburtsgeschichte und die 4 ersten Ausgaben des Lehrbuchs einleitet Den ersten größeren von beiden, die „Catechesis, Summa theologiae etc." hat Ursin noch ohne Rücksicht auf den künftigen H. C. verfaßt, zunächst nur zum Zweck eines Leitfadens für seine akademischen Vorlesungen — eine Ansicht, die Gooszen mit Glück begründet gegenüber der seit Reuterus traditionellen Annahme, daß Ursin beide Katechismen fast gleichzeitig für den gleichen ihm vom Kurfürsten gewordenen Auftrag fertig gestellt habe. Beide zeigen eben doch erhebliche Unterschiede von einander.

Wesentlich im Geist von Melanchthons Loci und Examen ordinandorum, besonders in den Lehrpunkten von Gesetz und Evangelium, Sünde und Erbsünde, Gottes- und Glaubensbegriff (doch ohne Synergismus), Kirche und Sakramentsbegriff (excl. Abendmahlslehre), verleugnet Ursins Cat. major doch auch die calvinischen

Elemente nicht: in der Betonung des ministerium evangelii und seiner Kirchenzucht, der Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt, Gnade und Sünde, ohne doch die schroffe Konsequenz der Prädestinationslehre bezüglich der ewigen Verwerfung hervortreten zu lassen. An den von a Lasco und Micron gebildeten Lehrtypus der niederdeutschen Emigranten erinnert besonders in der Erklärung des III. Artikels des Symb. Ap. die Lehre von der Gemeinde und der perseverantia sanctorum; an die Züricher Leo Judae und Bullinger wesentliche Stücke der Christologie, über die Kindertaufe, und vor allem der leitende Gedanke vom Gnadenbund, den Ursin jedoch selbständig erweitert hat durch die Einführung des foedus naturale zum foedus gratiae in der Parallele zu Gesetz und Evangelium. Dies die Grundzüge von Ursins Catechesis, die freilich mit ihren 323 Fragen und streng theologischen Begriffsentwickelungen nie ein Volksbuch hätte werden können und von ihrem Verfasser eben nie so gemeint war. Auch sollte der neue Landeskatechismus nach dem Willen des Kurfürsten in möglichsten Einklang mit der Augustana (variata) und der Apologie gebracht werden; so war schon der leitende Gedanke vom Gnadenbund unmöglich, besonders in seinen Konsequenzen für die Sakramentslehre, und somit ein neuer Entwurf nötig. Ursin gab ihn in seinem kleinen Katechismus mit seinen 108 Fragen und dem echt evangelisch-reformatorischen Grundprinzip an Stelle der Bundesidee, der Frage nach dem Lebenstrost, dem ewigen Heil, der Erlösung. Der ausgleichende Einfluß von Melanchthons Loci läßt sich auch hier sogar bis ins einzelne nachweisen. Calvinische Eigentümlichkeiten des major treten zurück: die Prädestinationslehre mit ihren curiosae quaestiones, das klerusartige ministerium evangelii, dem nur das Predigtamt bleibt, während die Kirchenzucht als Kompetenz der Gemeinde bezeichnet wird. Die Lehre vom Abendmahl hält sich — ohne Rücksicht auf den Bundesgedanken — möglichst an die einfache biblische Grundlage mit der Betonung des göttlichen Zwecks seiner Einsetzung zur Sündenvergebung und dem Bekenntnis zu Christus, ohne doch die mystische Seite einer geistigen unio cum Christo ganz zu verlieren; freilich in bewußter Abweisung des Materiellmysteriösen in der lutherischen Abendmahlslehre, aber im

Einklang mit der längſt über die Zwingliſche Nüchternheit erhobenen allgemein reformierten Anſchauung.

An dieſer praktiſchen Vorlage Urſins hat die kurfürſtliche Katechismuskommiſſion, obenan Olevian, allerdings noch manches verändert, dazu die Zahl ihrer Fragen um 20 vermehrt; insbeſondere hat offenbar der perſönliche Einfluß des Kurfürſten in der Lehre von Taufe und Abendmahl eine noch vermittelndere Form geſchaffen in Rückſicht auf die auch von ihm anerkannte Augustana (var.), die Abſchiede der beiden Frankfurter Fürſtentage v. 1557/8 und die Naumburger praefatio v. 1561, und in ſeinem redlichen Beſtreben, ſich von den ominöſen Parteiſtandpunkten des „Zwinglianismus, Calvinismus und Lutheranismus“ gleich ſehr frei zu halten. Es war der neue Landeskatechismus im beſten Sinne ein Friedensinſtrument für den erſehnten Ausbau der kirchlichen Ordnung in der Pfalz und wurde als ſolches von den berufenen Vertretern der Landeskirche im Januar 1563 (nach leiſen Änderungen in der Abendmahlslehre) mit Freuden aufgenommen. Ebenſo haben alsbald nach ſeiner Veröffentlichung die deutſch-ſchweizeriſchen Freunde, vor allen Bullinger, ihre hohe Anerkennung und Sympathie ausgeſprochen, während Calvin und die Seinen ſich merklich kühl verhielten (in ihren Briefen wird der H. C. gar nie erwähnt); wohl weil der Genfer Reformator am liebſten ſeinen eignen Katechismus auch in der Pfalz hätte eingeführt geſehen. Von der bald durch das Vorgehen der 3 lutheriſchen Fürſten Süddeutſchlands eröffneten Polemik gegen den „zwingliſchen“ H. C. wird weiter unten bei Beſprechung des zweiten Gooszenſchen Werkes die Rede ſein.

Die noch im gleichen Jahre notwendige II. und III. Ausgabe unſeres Lehrbuchs unterſcheidet ſich von der erſten weſentlich nur durch die Einfügung der vielverhandelten Frage 80 über den Gegenſatz des Abendmahls zur päpſtlichen Meſſe, den die III. Ausgabe noch mit dem bekannten Zuſatz der „vermaledeyten Abgötterei“ verſchärft, (der ſpäter der Pfälzer Kirche auf Anſtiften der Jeſuiten unter Karl Philipp eine Zeit lang ihren Katechismus gekoſtet hat). Doch damals fand ihn Friedrich der Fromme, auf Veranlaſſung Olevians und ganz im Geiſte ſeiner Zeit, durchaus für nötig und nicht zu ſtark; hatte doch eben erſt das Trienter

Konzil die Wiederholung der römischen Abendmahls- und Messelehre mit dem Anathema gegen jede protestantische Neuerung geschlossen. So war denn auch der puristische Eifer begreiflich, mit dem der Kurfürst, um jede Idololatrie beim Abendmahl in seinem Lande auszuschließen, an Stelle der als „Brotgott" mißbrauchten oder verspotteten Oblaten den Brauch des wirklichen Brotbrechens einführte (s. u. über Gs. zweites Buch.). Die III. Ausgabe ist dann fast unverändert in die Pfälzer Kirchenordnung übergegangen, mit Weglassung der Vorrede des Kurfürsten und der „Nachschrift für den Leser" über Frage 80, doch unter Beifügung einer biblischen Haustafel nach lutherischem Vorbild. Aber noch sind die Fragen nicht numeriert, die Bibelsprüche am Rande, womit der Text nach des Kurfürsten Ausdruck „wohl armiert" war, nur nach den Kapiteln angeführt; was hier noch fehlt, wurde bald aus der lateinischen Übersetzung des Lagus und Pithopoeus nachgetragen (nach Koecher erst seit 1573 in den Drucken.) Doch für den kirchlichen Gebrauch hatte schon die Kirchenordnung das Ganze in 10 Lektionen und 52 Sonntagsabschnitte durch Randvermerk eingeteilt. In dieser Form hat der H. C. seinen textus receptus gefunden, über dem die 3 ersten Drucke bis auf Wolters und Doedes Entdeckungen beinahe ganz vergessen worden sind. (Sogar Koecher in seiner so gründlichen litterarhistorischen Arbeit über den H. C., die übrigens seine Entstehungsgeschichte im ganzen ähnlich wie G. schildert, giebt nur eine kurze Notiz über die II. Ausgabe a. a. O. S. 248 und konstatiert in seinem Nachtrag, Geschichte der Waldenser ꝛc. S. 434 nur die dreimalige Drucklegung i. J. 1563.).

Der letzte Teil von Gooszens Einleitung beleuchtet endlich in dogmengeschichtlicher Vergleichung die dogmatische Eigenart des H. C. in der Ausführung der folgenden 3 Thesen: der H. C. trägt einen bestimmt *protestantischen*, einen ausgeprägt *reformierten* und — in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks — einen *soteriologisch-biblischen* Charakter. Der bestimmt *protestantische* Grundcharakter geht sofort hervor aus seinem Ausgangspunkt von den sittlichen Gewissensnöten und ihrer Lösung, von dem paulinischen: Ich elender Mensch! das auch Luther zum Reformator gemacht hat (Frage 1 ff., 114 ff.). Die energische Betonung

des allein rechtfertigenden Glaubens (Fr. 21 ff., 60 ff.), durch den uns die vollkommene Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi zugerechnet wird, (Fr. 12 f., 21, 36 f., 56, 61), der aber doch als der alles umfassende eigentlich religiöse Akt und als Gabe Gottes dargestellt wird (65 f.), ist noch lange unumstrittenes Gemeingut der Lutheraner und Reformierten geblieben; ebenso der Begriff der Kirche als Gemeinde der Gläubigen, in der der hl. Geist durch Wort und Sakrament wirkt (Fr. 53 ff.), und alle Hierarchie der klerikalen Lehre und Verfassung abgethan ist; das Wort Gottes als Offenbarungsakt, durch die lebendige Predigt des Evangeliums dargeboten, steht in ihr im Vordergrund (Fr. 95); Jesus als alleiniger Heilsmittler kraft seines Leidens und Opfertodes im Mittelpunkt (Fr. 29 ff., 36 ff.): alles in allem sind die Grundgedanken von Luthers: „Freiheit eines Christenmenschen" hier überall wiederzufinden.

Dennoch verleugnet der H. C. auch seinen ausgeprägt *reformierten* Charakter keineswegs. Den Sakramenten, (die beide vor allem auf Christi *Tod* bezogen werden), wird jede magisch wirkende mysteriöse Kraft (vis justificandi) abgesprochen (Fr. 66, 75 ff., 80.), obwohl gerade in diesem Punkte ein möglichst versöhnender Zug gegen die mystische Auffassung hervortritt. Ausschließlich die Bibel wird als maßgebend für Lehre und Leben anerkannt mit Abweisung aller menschlichen Autoritäten und Parteinamen, für den Kultus mit strenger Durchführung des Bilderverbotes (Fr. 96—98). Fürs praktische Leben tritt der durchaus ethische Charakter der Religion hervor im engen inneren Verband von Glauben und Werken (Fr. 62 ff. 91), fern von allem ultralutherischen Antinomismus, die sittliche Wiedergeburt aller Lebenskreise durch die Kraft des hl. Geistes und die dankbare Gesinnung der Gläubigen (Fr. 86 ff.).

Den *soteriologisch-biblischen* Charakter des H. C., der gleich weit entfernt ist von Calvins intellektualistischer Spekulation als von Luthers gemütstiefer, doch oft exklusiver Mystik, führt Gooszen wesentlich auf den Einfluß der Züricher Theologie Bullingers und Leo Judaes zurück, in der Pfalz vor allem durch Ursin und die aufgenommenen Emigrantengemeinden vertreten. Überall geht der H. C. aus von der christlichen Heilserfahrung; das Heil, die Er-

löſung ſelbſt iſt ihm der Kernpunkt, neben dem doch auch die Bundesidee der Züricher und das Gemeindeprinzip der Exulanten ihre Geltung behaupten. Auf dieſes „tertium genus“ der proteſtantiſchen Dogmatik kommt Gooszen am Schluß ſeiner zweiten Schrift noch einmal in liebevoller Ausführung zurück [1]), mit berechtigter Verwahrung gegen die Unterſchätzung des ſelbſtändigen Charakters der Schweizer Reformatoren durch Harnack (Dogmengeſchichte III, 760) und ſeine Freunde. Was ich etwa noch an dem in der ſkizzierten Einleitung Dargebotenen auszuſtellen hätte, beſchränkt ſich auf Kleinigkeiten. Der Einheit und Überſichtlichkeit der Darſtellung würde es entſchieden förderlich geweſen ſein, auch manche Wiederholungen ausgeſchloſſen haben, wenn Kap. I der Einleitung mit Kap. III ineinander gearbeitet worden wäre. Auch iſt es doch fraglich, ob nicht die Vorliebe des Verfaſſers für Bullinger deſſen Einfluß auf den H. C. und die ganze theologiſche Sphäre der Heidelberger überſchätzen läßt, ob nicht gerade durch Urſin, deſſen fundamentalen Einfluß auf den H. C. Gooszen ja gerade ſo ſcharf beleuchtet, bei ſeiner frühen und treuen Jüngerſchaft zu Melanchthon doch noch etwas mehr von dem „Philippismus“, ja ſogar von Luthers Grundanſchauungen übergegangen iſt, als Gooszen anzunehmen ſcheint.

Auch möchte ich als Zeugnis für den ausgeprägt reformierten Charakter des H. C. etwas weniger den engen Verband von Glauben und Werken betonen, da ſchon angeſichts der Art. VI, XII, XX der Auguſtana und zahlloſer Lutherworte, beſonders nach dem Streit gegen Agricolas Antinomismus, der durchaus ethiſch-religiöſe Glaubensbegriff proteſtantiſches Gemeingut war. Ja ſelbſt in der Lehre von den Sakramenten, denen auch Luther jede eigene vis justificandi durchaus abſpricht, iſt trotz der hier einſetzenden Polemik die Grundanſchauung, daß ſie Zeichen und Pfänder der göttlichen Gnade ſeien, die urſprünglich gemeinſame.

Aber Gooszen ſelbſt will ja viel weniger eine ſolche auch von ihm gern betonte altproteſtantiſche Gemeinſamkeit leugnen, als vielmehr die Stellung des H. C. zu den Parteien ſeiner Zeit be-

1) Wie er ihm auch einen beſonderen Aufſatz in Geloof en Vrijheid 1891, 2, S. 133—179, gewidmet hat.

leuchten. Und daß ihm dies durch die überaus gründliche Behandlung seines Stoffs in hervorragendem Maße gelungen ist, ja daß er einen wertvollen Beitrag zur ältesten Geschichte des Gesamtprotestantismus — nicht nur des reformierten, wie der Nebentitel seines Buches verspricht — geboten hat: das wollen wir noch einmal mit freudigem Dank voll anerkennen [1]).

Dies Lob, wie jene formellen und sachlichen Bemerkungen, gilt fast noch mehr von der zweiten Arbeit Gooszens.

Sie schließt sich wenigstens in ihren vier ersten Abschnitten eng an das Thema der ersten an, der Natur der Sache nach manches wiederholend und mit neuen Gründen bestätigend, auch zur teilweisen Widerlegung der Kritik, die das Hauptwerk von 1890 inzwischen gefunden. Sie bietet die urkundliche Geschichte der Polemik, die alsbald vor allem gegen die Abendmahlslehre des H. C. und die Abendmahlspraxis der Pfälzer Kirchenordnung von lutherischer Seite eröffnet wurde und in den Jahren 1563 und 1564 die Gemüter so tief aufregte.

Der Wiederabdruck der (schon von Wolters herausgegebenen) beweglichen Vorstellung, die von den drei lutherischen Fürsten Süddeutschlands: Herzog Christoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken und Markgraf Karl von Baden an Friedrich gerichtet wurde, mitsamt ihrer Anlage über die Mängel des H. C. und gegen das (von Doedes wieder entdeckte und 1891 herausgegebene) „Büchlein vom Brotbrechen", eröffnet den I. Abschnitt, in Verbindung mit der (von Kluckhohn bereits veröffentlichten) Antwort Friedrichs an die Fürsten vom 14. September 1563. Dazu kommt als ganz neue interessante Publikation der Abdruck von vier im Dresdener Hauptstaatsarchiv befindlichen „Copeien etzlicher in Religionssachen zwischen Pfalzgraf Friedrichen Churfürsten eins-, und

1) An Besprechungen und Kritiken des ersten Gooßenschen Buches sind mir bis jetzt begegnet: außer dem Referat in Pr. Kz. 1890, No. 28, und einigen holländischen Anzeigen:

W. Weiffenbach: Th. Lit. Z. 1891, No.
H. Holtzmann, Z. prakt. Th. XIII, 2.
H. Vuilleumier, Rev. de théol. et de phil. 1892, 2.
N. M. Steffens, Pr. Pr. Rev. 1892. April.

Pfalzgraf Wolfgang und Hertzogen zu Wirtemberg anderstheils hien und wieder ergangener schriefften Anno 1563. 1564", Loc. 9975, Blatt 73—103; 107—127; 131 ff; 144—155. Sie enthalten in vier selbständigen, von Kurfürst Friedrich eingeholten Gutachten die Widerlegung jener kritischen Beilage gegen den H. C. Endlich die zu dem gleichen Faszikel des Dresdener Staatsarchivs gehörige „Antwurt uff die Censur des Biechleins vom Brodtbrechen im Nachtmal Christi" (Blatt 157—172) bildet den Schluß dieser Urkundensammlung, die nun in den beiden folgenden Abschnitten von Gooszen einer eingehenden Analyse und dogmengeschichtlichen Untersuchung unterzogen wird. Das Sendschreiben des lutherischen Fürstentriumvirats, sowie die friedfertige und doch bestimmte Antwort des Kurfürsten brauche ich hier nicht näher zu besprechen, obwohl die letztere für den Charakter Friedrichs und seines Katechismus ungemein bezeichnend ist, vor allem durch die Abweisung aller menschlichen Zeitautoritäten und Parteischlagwörter wie „Zwinglianismus, Calvinismus" u. s. w. und die Betonung der rein biblischen Eigenart des Katechismus in allen Punkten. — Das dem Mahnbrief der Fürsten beigegebene „Verzeichnis der Mängel" des H. C., sowie die ihm angeschlossene Kritik gegen das „Buchlein von dem Brottbrechen", die auch bereits von Wolters publiziert und in Stud. u. Krit. 1867 besprochen wurden, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Brenz zum Hauptverfasser, dem übrigens wohl auch der erste schroffere Entwurf jenes Fürstenbriefs zuzuschreiben ist. Es begegnet uns dort ganz die Brenzsche Christologie mit ihrer scharfen Betonung der (von Luther später fast fallen gelassenen) Ubiquitätslehre und der Communicatio idiomatum (sogar ausdrückliche Verweisungen auf frühere Ausführungen des Brenz, sowie sein — sonst seltener — Gebrauch des Wortes Urstend = Auferstehung). Nichtsdestoweniger wird auch von ihm im H. C. viel Gutes anerkannt, aber endlich doch auf Grund vielfach gezwungener und verdrehender Interpretation das Verdikt gefällt, daß der Katechismus „vor der Geburt und nach der Geburt zwinglisch" sei, besonders weil die Taufe nicht genügend als Sakrament behandelt, und die wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahl geleugnet werde.

Von wem die vier Widerlegungen dieser Anklagen herrühren,

läßt sich heute nicht mehr bestimmen; jedenfalls aber von Männern, die Kurfürst Friedrich der Unparteilichkeit wegen außerhalb des Kreises seiner Mitarbeiter am H. C. gesucht und gefunden hatte. Vielleicht ist die zweite Antikritik von Bullinger, den schon Augusti 1824 als „ersten Apologeten" des H. C. bezeichnete. Die dritte und vierte Rekusationsschrift ist ersichtlich von Mitgliedern der Pfälzer Landeskirche, nach reformiertem Lehrtropus verfaßt, während die erste von einem deutschen Melanchthonianer vom Standpunkt der Augustana, Apologie und Repetitio vom Jahre 1551 geschrieben zu sein scheint. Auch ihre Analyse können wir uns sparen; ihr Grundcharakter ist, trotz der scharf beleuchteten Gegensätze, durchaus irenisch.

Im III. Abschnitt beschäftigt sich Gooszen sodann eingehend mit dem von Brenz in den Streit hereingezogenen „Büchlein vom Brotbrechen", seiner Kritik und deren Widerlegung.

Es ist das Verdienst des greisen Utrechter Professors Doedes, dies lange Zeit verborgene Büchlein, das die erste Begründung und Verteidigung des reformierten Abendmahlstypus war und so viel erbitterten Streit aufgeregt hat, ans Licht gezogen zu haben. Er fand es unter dem Titel: „Erzelung Etlicher ursachen, warumb das hochwirdig Sacrament des Nachtmahls unsers Herrn und Heylandts Jhesu Christi nicht solle ohne das Brotbrechen gehalten werden", Heidelberg, Joh. Mayer, 1563, und hat es nach früherer Anzeige vor kurzem in neuer Ausgabe allgemein zugänglich gemacht [1]). Auf den mutmaßlichen Autor läßt Doedes in seiner Einleitung den Leser noch raten. Gooszen nimmt mit fast ausschließlicher Sicherheit Erastus, den Heidelberger Professor der Medizin und theologisch wohlerfahrenen Mitarbeiter am H. C. (s. o. S. 618), als Verfasser an. Auch jene im Dresdener Staatsarchiv bei den vier „Copeien" gefundene „Antwurt" auf Brenz' Angriff ist vom Verfasser des Büchleins selbst, der sich offen zu ihm bekennt. In der That hatte Erastus ja schon 1562 in seinem „Gründlichen Bericht, wie das Wort Christi: das

1) Das Büchl. v. Brotbrechen (Heydelberg, Joh. Mayer, 1563). Neue Ausg. (mit zwei Facsimiles). Utrecht, Kemink u. S., Gotha, F. A. Perthes, 1891. XV, 23 S.

iſt mein Leib, zu verſtehen ſei", den gleichen Grundgedanken vertreten und ſich wiederholt noch in ſeiner als opus posthumum wohl 1589 (Gooszen 1859) herausgegebenen „Explicatio", zum Abendmahlsſtreit geäußert. Seine bibliſche Beweisführung läßt den zünftigen Theologen vermiſſen. Auch findet ſich im Konzept jenes Dreifürſtenbriefes eine Bemerkung über das „Büchlein eines Medicus" von der neuen Weiſe des Brotbrechens im Abendmahl. So werden wir an Gooszens Annahme feſthalten dürfen, geſtützt auch auf ſeine Abweiſung der Verfaſſerſchaft Boquins, Olevians oder Urſins, bis etwa ein ſtrikter Gegenbeweis erbracht würde. Auf den Inhalt auch dieſer beiden Streitſchriften und die Art ihrer Polemik dürfen wir hier nicht näher eingehen.

Kap. IV ſchildert ſodann den „nicht offiziöſen" allgemeinen Streit um den H. C. und das Abendmahlsbüchlein in Traktaten und Pamphleten der Jahre 1563 und 1564. Nicht ohne Urſache redeten ſchon jene drei Fürſten von dem „allgemeinen Geſchrey", an dem ſie übrigens durch unzeitige und indiskrete Veröffentlichung ihres Schreibens und ſeiner Beilagen, worüber der Kurfürſt bitter klagt, ſelbſt die meiſte Schuld trugen. Zwar ein Memorandum der Marburger Synode vom Mai 1563 wie ein Votum Philipps von Heſſen, nach perſönlichen Beſuch beim Kurfürſten, ſprachen ſich noch ziemlich günſtig aus. Aber Pamphletiſten wie Laurentius Albertus und der Renegat Franziskus Balduinus waren, neben mehr als 40 Streitſüchtigen, die ihre druckfertigen refutationes aber noch zurückhielten, doch nur die Vorläufer für die beiden kräftigſten Rufer im Streit, Flacius und Heßhuſius, die noch Ende 1563 und Anfang 1564 mit einer „Widerlegung" und einer „trewen Warnung" auf den Plan treten. Beide folgen weſentlich der Brenzſchen Kritik, überbieten ſie an kräftigen Ausdrücken, ohne doch deren Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum zu verfechten.

Auf dieſe Anfälle konnte Friedrich mit ſeinen Räten gewiſſenshalber nicht länger ſchweigen. Urſin, der ſeine Apologie längſt druckfertig hatte, wurde doch erſt im März 1564 ermächtigt, ſie im Namen der Fakultät zu publizieren. Mit Recht wird dieſer ſein „Gründlicher Bericht vom heiligen Abendmahl" als eine der bedeutendſten Lehr- und Streitſchriften der reformierten Kirche bezeich-

net, obwohl er in dem Beſtreben, die allſeitige Übereinſtimmung mit der „rechtverſtandenen“ Auguſtana nachzuweiſen, vielfach zu weit geht. Den gleichen Charakter zeigt ſeine zweite Apologie ſpeziell des H. C. beſonders gegen den Angriff des Flacius; ſie beruft ſich in drei Punkten ſogar auf Luthers Autorität; bezüglich des Brotbrechens im Abendmahl wiederholt ſie die Argumente des obengenannten „Büchleins“.

Während auch dieſe „Verantwortung“ offiziell im Namen der Fakultät ausgegeben wurde, erſchien bald darauf, noch im April 1564, als Privatſchrift Urſins ſeine „Antwortt auf etlicher Theologen Cenſur ꝛc.“ zur Verteidigung gegen eine Neuausgabe des Brenzſchen „Verzeichnis der Mängel im H. C.“ und ihre Kritik der am Rande des Lehrbuchs beigefügten Verweiſungen auf die Heilige Schrift. Auch aus dieſem letzten Wort des Heidelberger Wortführers, vor allem aus ſeinem Schlußgebet um die brüderliche Einigkeit im Geiſte, bricht die friedfertige Grundſtimmung wieder durch, die die lutheriſchen Heißſporne im dieſem Streite ſo oft vermiſſen laſſen. Die Art, wie auch die milderen Wittenberger Theologen, Eber voran, in dieſen beiden Jahren des Kampfes eingegriffen haben, wird von Gooszen nicht mit in den Kreis ſeiner Unterſuchung gezogen. Hier ſchließt eigentlich auch die Behandlung des im Titel ſeines zweiten Buches angekündigten Themas: der Streit um den H. C. und das Büchlein vom Brotbrechen in den Jahren 1563 und 1564.

Doch bieten Kap. V und VI noch einen dankenswerten Überblick über die von den Schweizern wie von den niederländiſchen Flüchtlingsgemeinden auch in der Pfalz getragenen Beſtrebungen für die Reinheit der „forma und caerimoniae des heiligen Abendmahls nach Befehl und Einſetzung Jeſu Chriſti“.

Von vornherein wird hier der Einfluß der Niederländer auf Zwingli ſelbſt ſtark betont, des Hinne Rode (Joh. Rhodius), der 1523 oder 1524 mit Georg Saganus (de Schagenaar) den Züricher Reformator über das Abendmahl perſönlich interpellierte, und noch mehr des Cornelius Honius (Hoen), aus deſſen ſchon 1521 auch Luther überſandtem Brief über das Abendmahl Zwingli nach ſeinem eigenen Bekenntnis die Formel hoc est = significat übernommen

hat. Auch in Basel und Straßburg hat Rode damals eingehend über die Abendmahlsfrage konferiert, sodaß Gooszen zu dem Schluß kommt: die reformierte Auffassung der Abendmahlslehre ist die Frucht des Gedankenaustauschs zwischen den deutschschweizerischen und den niederländischen Reformatoren (S. 280 Anm.).

Was Zwingli in seinem im März 1525 erschienenen Commentarius de vera et falsa religione, besonders in dessen alsbald verdeutschtem Abschnitt: Vonn dem Nachtmahl Christi ꝛc., dargelegt und in der Osterwoche darauf in Zürich praktisch durchgeführt hatte, wurde durch die neue Züricher Abendmahlsordnung: „Action oder Bruch des Nachtmals ꝛc." vom 6. April 1525 festgesetzt. Bullinger, damals noch in Cappel, sekundierte ihm sofort in seiner Schrift: „Wider das Götzenbrot ꝛc." (Juni 1525), der sich dann 1529 sein Traktat „de origine erroris in divorum et simulachrorum cultu" anschloß. Auch Ökolampad folgte bei aller Selbständigkeit gegenüber den Zürichern mit der Einführung seiner neuen einfach biblischen Abendmahlsliturgie in Basel (1. Nov. 1525), die in ihrer Form vom Jahre 1529 nach Hagenbachs Zeugnis die Grundlage auch der heute in Basel üblichen Kommunionsfeier bildet. (Die beiden Schriften Ökolampads aus den Jahren 1525 und 1526 „de genuina . . . interpretatione" und den „klaren Unterricht vom Nachtmahl Christi" hätte Gooszen hier noch erwähnen können). Noch enger als Basel haben sich bald die übrigen Kantone der deutschen Schweiz, auch das noch länger zögernde Bern in seinen Synoden von 1528 und 1532 an den Züricher Abendmahlstypus angeschlossen. Ebenso wurde in der Vorburg des südwestlichen Deutschland, in Straßburg, von Capito und Bucer die Reformation, insbesondere der Abendmahlsritus ganz im reformierten Sinne eingeführt. Bucers und seiner Amtsgenossen Sendschreiben an Pfalzgraf Friedrich vom 26. Dezember 1524 (bald darauf unter dem Titel: „Grund und Ursach ꝛc." publiziert) sowie die Darstellung der Straßburger kirchlichen Verhältnisse, die Gérard Roussel seinem Bischof Briçonnet von Meaux und Nicolaus le Sueur giebt, sind in Verbindung mit Capitos und Bucers Traktaten gegen die 1529 dort abgeschaffte Messe charakteristische Zeugnisse dafür. Während aber Bucer wesentlich durch den Nieder-

länder Rode beeinflußt war, hat Farel, der damalige Führer der französischen Flüchtlingsgemeinden in Straßburg, vielmehr durch Ökolampad die bestimmenden Eindrücke empfangen. Allerdings ist seine „Summaire et briefue declaration“ nicht (wie W. Baum in der Vorrede seiner neuen Ausgabe derselben meint) das erste dogmatische Kompendium auf reformiertem Boden; aber seine Liturgie für die französische Schweiz: La manière et fasson etc. vom Jahre 1533, der Berner Liturgie von 1529 ähnlich, hat nicht nur für Calvins Neubildung der Genfer Liturgie, seiner „La forme des prières etc.“ von 1542 als Vorlage gedient, sondern auch auf die spätere Pfälzer Kirchenordnung großen Einfluß geübt. Die Charakteristik von Calvins Abweichung von dem altreformierten Abendmahlsbegriff durch seine mystische Auffassung und das Zurücktreten der Gemeindeidee und des ethischen Moments der Feier überhaupt bildet den Schluß dieses ersten Exkurses zur Urgeschichte der schweizerisch-reformierten Abendmahlslehre und -Praxis.

Der andere, in Gooszens VI. Abschnitt, behandelt die niederdeutschen Exulantengemeinden und ihren Beitrag zur Auffassung der Forma et Caerimoniae im Abendmahl.

Für die kirchlichen Verhältnisse der Pfalz insbesondere ist die rege Verbindung mit den Niederlanden auf der Rheinstraße schon durch den Besuch zahlreicher Studenten in Heidelberg wichtig geworden, die dann nicht selten in den Pfälzischen Kirchendienst getreten sind. So Johann Anastasius (pseudon., auch Adam Christianus, eigentlich Gerardus Gardirius, Geldrus, Gerrit Terstege, Verstegus), der nach Heßhus' Sturz und mancherlei Irrfahrten Superintendent von Bacharach war und bei der kirchlichen Neuordnung der Pfalz als fruchtbarer Schriftsteller und praktischer Vermittler sehr rege mitarbeitete. So auch Peter Block, Olivier Bock, Lambert Pithopaeus, der mit seinem Schwager Josua Lagus den H. C. ins Lateinische übersetzte. Aber vor allem war die Aufnahme der vertriebenen Niederländer in der Pfalz selbst im Jahre 1562 durch Fürsprache der Kurfürstin Maria nicht nur für die Kenntnis ihres altreformierten Charakters von Belang; sie brachten auch den von a Lasco, Utenhove und Micron gegebenen Lehrtypus der Londoner Flüchtlingsgemeinde mit, der nach Gooszens Ansicht

dem Pfälzer Katechismus in vielen Stücken zum Vorbild gedient hat, wennschon gerade im Passus über das Abendmahl Olevian in seiner Kirchenordnung über die Vorlage des H. C. hinausgeht.

So konnte anderseits wieder bei den Niederländern selbst und ihren ausgeprägt „sakramentiererischen" Neigungen der H. C. um so eher Eingang finden, als durch Dathenus Psalmübersetzung die Pfälzer Liturgie statt Microns „Christlichen Ordinantien" sich immer mehr einbürgerte. Wohl schreiben die Provinzialsynoden von 1578 und 1581 noch den Gebrauch der Londoner Spendungsformel beim Abendmahle vor, aber schon die Synode von 1586 ordnet an, daß fortan das Pfälzer Formular verlesen werde.

Unter den kleineren reformierten Landeskirchen Deutschlands hat Anhalt seine ziemlich lutherische Repetition vom Jahre 1581 nach der Heirat Johann Georgs mit einer Tochter des Pfalzgrafen Johann Casimir aufgegeben, statt Luthers Katechismus den H. C., statt der Oblaten das gebrochene Brot eingeführt[1]). Nassau erhielt auf Befehl des Grafen Johann von Nassau-Dillenburg durch Christoph Pezel im Jahre 1578 sein Bekenntnis (gedruckt 1593), das in scharfer Abweisung des Heidentums in der römischen Kirche den Abendmahlsritus ganz nach dem „Büchlein vom Brotbrechen" aufnahm. Auch Bremen verdankt seinen „Consensus ministerii etc." vom Jahre 1595 demselben Christoph Pezel und seiner Nassauischen Vorlage. In Hessen erhob sich vor allem seit 1566 die energische Reaktion gegen den Ultralutheranismus. Luthers kleiner Katechismus wurde durch eine Umarbeitung ersetzt, und im Jahre 1605 hat Landgraf Moritz seinen drei „Verbesserungspunkten" Nachdruck gegeben durch das „Hessische Synodalbekenntnis", das in seinen fünf Artikeln durchaus reformiert sich ausspricht: über die richtige biblische Zählung der Gebote, das Bilderverbot, die Ubiquitäts- und Prädestinationslehre und das Brotbrechen beim Abendmahl.

Zur Gesamtwürdigung des Bodens, aus dem der H. C. als reife Frucht hervorgegangen ist, und der kirchlichen Lebenskreise, in

1) Vgl. hierzu die treffliche Monographie von H. Duncker, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer unter Joach. Ernst und Joh. Georg (1570—1606). Dessau, Baumann, 1892. 256 S.

denen er bis auf den heutigen Tag als hochgeschätztes Lehrbuch gewirkt hat, schildert Gooszen endlich als Schlußbild „den reformierten Protestantismus und das genus tertium in der protestantischen Theologie des 16. Jahrhunderts". Entgegen dem geringschätzigen Urteil Harnacks und einem ähnlichen von Loofs über den sekundären und inferioren Charakter Zwinglis gegenüber Luther wird hier noch einmal die volle Selbständigkeit und die bei aller Freiheit einheitliche Eigenart der von der Schweiz über Straßburg und die Pfalz bis zu den Niederlanden sich erstreckenden reformatorischen Bewegung entschieden behauptet, die trotz freudiger Anerkennung von Luthers Charisma und Leistungen sich wohl bewußt war, daß Luther den Augiasstall der römischen Kirche nicht rein genug ausgeräumt, und daß man zur erstrebten Erneuerung des sittlich persönlichen wie des kirchlichen und bürgerlichen Gemeindelebens noch anderer Elemente bedürfe, als sie in Luthers ausgeprägter Persönlichkeit geboten waren. Daher die scharfe Polemik gegen Messe und Idololatrie der mystischen Abendmahlslehre; daher auch in der Christologie die Betonung der historisch-menschlichen, religiös-sittlichen Persönlichkeit des Heilands, deren vollkommene Würde und bleibende Bedeutung man weniger in metaphysische Formeln zu fassen als auf Grund persönlicher Lebenserfahrung innerlich zu erfassen suchte. „Das Prinzip einer neuen, wahrhaft ethischen Christologie ist in der 31. Frage des H. C. angebahnt" (S. 411).

Diese „soteriologisch-biblische Richtung" in der reformatorischen Theologie, das genus tertium des Altprotestantismus neben und gegenüber dem schroffen Luthertum und Calvinismus, wie sie vertreten ist etwa durch Melanchthons „Loci" (in erster Ausgabe), van Bommels „Oeconomica christiana", Zwinglis „Uslegung der Schlußreden", Farels „Summaire", in den besten Teilen von Calvins „Institutio", und nicht am wenigsten populärisiert durch den H. C.: diese mild irenische, fruchtbar erbauende, das einfache Evangelium treibende Theologie des Reformationszeitalters möchte Gooszen auch der Gegenwart zu Nutz und Frommen vor Augen geführt haben. Und auch wir wünschen etwas mehr von diesem Geiste nicht nur dem von „modernen" wie calvinistischen Ultras zerrissenen kirchlichen Leben seines Vaterlandes; auch bei uns ist er neuerdings von den

Rufern im Streit über die „unbefleckte Empfängnis“ nach dem Volksverstande, im Kampfe für und wider das Apostolikum, nur zu oft vergessen worden.

Zur Einzelkritik auch dieses zweiten aus umfassendem Spezialstudium erwachsenen Buches habe ich außer dem gelegentlich Bemerkten kaum etwas anzuführen [1]).

Daß das einflußreiche „Büchlein vom Brotbrechen“ nunmehr im engen Zusammenhang mit dem Heidelberger Katechismus so gründlich behandelt wurde, hat eine lang empfundene Lücke ausgefüllt. Freilich dürfen wir zur sachlichen Beurteilung der Position, die jenes Büchlein vertritt und Gooszen in seinem V. Abschnitt über „das Abendmahl nach der Einsetzung Jesu Christi“ weiter verfolgt, nicht außeracht lassen, daß auch die Gegner, Luther obenan, sich bewußt waren, gerade für die stiftungsgemäße Form und Bedeutung der Sakramentsfeier zu streiten. Der Nachdruck, den man aus biblischen Gründen auf die äußere Form des Brotbrechens legte, erscheint uns bei aller Anerkennung der schönen Symbolik doch mindestens als eine Inkonsequenz derer, die ja auch den altchristlichen Taufritus des Untertauchens nicht erneuerten. Aber der damals so tief verbitternde Streit scheidet ja heute die beiden Konfessionen nicht mehr als feindliche Brüder; sie haben selbst in der Abendmahlsgemeinschaft nach dem schönen Ritus der evangelischen Union sich längst zusammengefunden. So muß auch die unparteiische streng geschichtliche Darstellung jener Kampfeszeiten, wie Gooszens zweites Buch zuverlässig sie uns bietet, dem höheren Zweck der wissenschaftlichen Union der beiden Schwesterkirchen dienen.

Lic. Osc. Kohlschmidt.

1) Über Gooszens Lieblingsthema, das „tertium genus“, habe ich oben schon kurz gesprochen.

Miscellen.

1.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1893.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 21. Oktober 1892 ihr Urteil über die vier bei ihnen eingegangenen Abhandlungen zur Beantwortung der zwei ausgeschriebenen Preisfragen abgegeben.

Sie hatten verlangt eine:

„Geschichte der niederländischen Bibelüber-
setzung vor der Staatenbibel"

und erhielten darauf eine Antwort in holländischer Sprache mit einem aus Jer. 23, 29 entlehnten Motto. Aus der sehr ausführlichen, mit wenig Sorgfalt geschriebenen Antwort ergab sich, daß der Verfasser vor keiner weitläufigen Untersuchung zurückgeschreckt war, aber infolge einer verfehlten Methode viel Unnützes herangezogen und viel Wesentliches und Unentbehrliches übersehen hat. Hätte er eingesehen, daß bei einer Geschichte, wie die ver-

langte, nicht die Handschriften- und die Druckverschiedenheit, sondern die Verschiedenheit der Übersetzung die Hauptsache bildet, so hätte er nicht als Mitteltermin seiner Haupteinteilung das Jahr 1477, sondern 1523 gewählt. Im ersten Teile richtet er nach einer sehr breiten Behandlung der gereimten Märlantschen Übersetzung der Historia scholastica des Petrus Comestor, welche kaum eine Seite der Einleitung hätte ausfüllen dürfen, seine ganze Aufmerksamkeit auf das Äußere der hier im Lande aufbewahrten Manuskripte unserer mittelalterlichen Bibelübersetzung, erwähnt aber nicht einmal die anderwärts vorhandenen; giebt mit ängstlicher Sorgfalt Varianten an, welche bloß Dialektunterschiede oder Schreibfehler sind, läßt aber die Frage unbeantwortet, ob die Handschriften dermaßen übereinstimmen, daß sie deutlich dieselbe Übersetzung enthalten; er macht selbst nicht den Versuch, ihre Herkunft zu bestimmen, wo, wann und aus welcher Sprache, Latein, Französisch oder Deutsch, sie entstanden sind; er behandelt ausführlich den Mystizismus und das kirchliche Drama im Mittelalter, nicht aber die Schriften über das Leben Jesu, die kirchlichen Perikopen und die vermeintlichen oder wirklichen Verdienste Geert Grootes und anderer Devoten um die Bibelübersetzung. — Im zweiten Teil (nach 1477) benutzt er, und zwar fleißig, vielleicht gar zu plagiarisch, die früheren Arbeiten auf diesem Gebiet, wodurch diese Abteilung einen besseren Eindruck macht, aber auch hier vergißt er bei seinen endlosen Listen von Ausgaben, daß es nicht in erster Linie auf diese ankommt, sondern auf den Text selber, auf die Eigentümlichkeit desselben, auf die Abweichungen, welche die verschiedenen Übersetzungen voneinander unterscheiden. So vergleicht er nicht nach Gebühr die drei bei uns in Umlauf befindlichen Übersetzungen nach 1523, die des Mittelalters, die nach Luther und die nach Erasmus, und giebt uns nicht den nötigen Aufschluß bezüglich der Verdienste der Arbeit Utenhoves (1556) und der Bibel von Deux-Aes (1560), sowie der Verbesserungen derselben bis zum Jahre 1637. Anstatt der entbehrlichen abenteuerlichen Hypothesen betreffend den Einfluß des Codex Teplensis und der Waldenserbibel wäre eine wohlbegründete Darstellung des Einflusses erwünscht gewesen, den die Züricher Bibel und die Übersetzung Castellios auf die Aus-

gaben der Liesveldschen Bibel von Nicolaas Biestkens ausgeübt haben.

Wurde also auch des Autors Fleiß und Ausdauer gern anerkannt und gelobt, das Endurteil konnte nicht anders als ungünstig ausfallen.

Die drei anderen Abhandlungen behandelten die Frage:

„Welches ist nach christlichen Prinzipien das wünschenswerteste Verhältnis zwischen Philanthropie und Staatssorge?"

Die erste in deutscher Sprache mit dem Motto: „Dein Reich komme!" liest sich angenehm, aber sie ist so kurz, daß sie nur als eine etwas ausgedehnte Skizze gelten kann. Ungefähr die Hälfte dieser Schrift behandelt die Philanthropie und die Staatssorge jede für sich, nicht den Zusammenhang beider; die zwei ersten Teile gehören also ihrem Inhalte nach zur Einleitung; überdies giebt der Autor des Neuen wenig, zu wenig, als daß es sich lohnte, die Arbeit drucken zu lassen. Diesem kleinen Aufsatz den Preis zuzuerkennen, daran war nicht zu denken.

Von den zwei anderen, in holländischer Sprache, giebt die eine mit den Worten: „Dient elkander door de liefde" bezeichnete, keine Antwort auf die gestellte Frage, sondern handelt über die allgemeine und die besondere Menschenliebe, nicht über das, was die Frage mit Philanthropie bezeichnen will. Deshalb konnte diese Abhandlung auf Krönung keinen Anspruch machen, wäre sie auch übrigens in jeder Hinsicht lobenswert gewesen, was jedoch nach der Ansicht der Beurteiler nicht der Fall ist, wenngleich sich viel Gutes und Schönes darin findet.

Auch die andere mit dem Motto: „De menschheid dwaalt, maar ontaardt nooit", war zur Krönung nicht geeignet, allein schon deshalb, weil der Autor selbst erklärt, daß sie keine Antwort auf die Frage sei. Außerdem redet er ohne bestimmten Plan über sein Thema fort; auch erheben sich sprachliche und stilistische Be-

denken. Wohl enthält die Abhandlung viele gute Gedanken, daneben aber nicht wenige, welche den Beurteilern unrichtig erschienen.

Darauf beschloß man als Preisaufgabe zu stellen:

„Eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung bis zur Herausgabe der Übersetzung nach Luther im Jahre 1523"

und den Ablieferungstermin auf zwei Jahre hinauszuschieben, so daß die Arbeiten vor dem 1. Januar 1895 erwartet werden.

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1894 eingesandt werden müssen, wird angeboten:

„Ziemlich allgemein wird angenommen, daß mehrere bei den Juden nach dem Exil vorkommende Vorstellungen, namentlich betreffend die Eschatologie, die Angelologie und die Dämonologie, dem Einfluß des Pârsismus zuzuschreiben sind.

„Inwiefern ist diese Hypothese hinreichend begründet, oder ist es möglich, die erwähnten Vorstellungen ganz oder teilweise aus der inneren Entwickelung der israelitischen Religion befriedigend zu erklären?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da unvollständige nicht zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht

ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Geſellſchaft ſich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutbefinden Gebrauch zu machen, mit Verſchweigung oder Meldung des Namens der Verfaſſer, doch im letzteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einſender nicht anders Abſchriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Koſten. Die Antworten müſſen nebſt einem verſiegelten Namenszettel, mit einem Denkſpruch verſehen, eingeſandt werden an die Adreſſe: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Soeben vollständig

Zweite wohlfeile Ausgabe von

Besser's Bibelstunden N. T.

12 Bände in 15 Abt.

statt Einzelpreis 66 ℳ für 40 ℳ, in Leinwand geb. für 50 ℳ.
Auch in 40 wöchentl. Lieferungen à 1 ℳ. [210]

R. Mühlmann's Verlag (M. Grosse) in Halle a. S.

Fr. Ahlfeld.

Evangelien-Predigten. 12. Aufl. mit großem Druck. 1893. 6 ℳ. Gut gebunden 7 ℳ.

Ein Kirchenjahr in Predigten (freie Texte). 3. Aufl. 1892. 8 ℳ. Gut gebunden 9 ℳ.

Derselbe: Epistelpredigten 8 ℳ, geb. 9 ℳ, Katechismuspredigten, 3 Bände à 4,50, Morgen- und Abendandachten à 4 ℳ, geb. à 5 ℳ, Leben im Lichte des Wortes Gottes 7 ℳ 20 ₰, geb. 8 ℳ 20 ₰. [211]

R. Mühlmann's Verlag (M. Grosse) in Halle a. S.

Innerhalb 4 Monaten zweite Auflage.

Quandt, Emil, I. Direktor des Predigerseminars, **Allein durch den Glauben.** Ein Jahrg. Wittenberger Predigten über freie Texte. Festgabe zur Einweihung der wiederhergestellten Schloßkirche am 31. 10. 1892. 2. Aufl. 6 ℳ. Gut gebunden 7 ℳ. [212]

R. Mühlmann's Verlag (M. Grosse) in Halle a. S.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Soeben erschien:

Analecta
Lutherana et Melanthoniana.

Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthons, hauptsächlich nach Aufzeichnungen

des

Johannes Mathesius.

Aus der Nürnberger Handschrift des Germanischen Museums, mit Benutzung von D. Joh. Karl Seidemanns Vorarbeiten, herausgegeben und erläutert

von

Georg Loesche,

Doktor der Theologie und Philosophie,
k. k. o. ö. Professor der Kirchengeschichte in Wien.

ℳ 9.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Bibliothek theologiſcher Klaſſiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangeliſchen Theologen.

geb. à Bd. ℳ 2. 40.

pro Jahrgang 12 Bände geb. ℳ 24.

Bd. 1. Bücherkleinode evangeliſcher Theologen.
„ 2. Luthers reformatoriſche Hauptſchriften.
„ 3. Tholuck, Predigten in Auswahl.
„ 4. Schleiermachers Reden über die Religion.
„ 5. 6. Claus Harms' Paſtoraltheologie. 2 Bde.
„ 7. „ „ Lebensbeſchreibung.
„ 8. 9. Menkens Homilien. 2 Bde.
„ 10. Theremin, Die Beredſamkeit eine Tugend.
„ 11. Hamanns Schriften in Auswahl.
„ 12. Auguſtins Konfeſſionen.
„ 13. 14. 15. 16. Schleiermachers Glaubenslehre. 4 Bde.
„ 17. Sursum corda!
„ 18. Maſſillons Ausgewählte Predigten.
„ 19. 20. Theremins Ausgewählte Predigten. 2 Bde.
„ 21. Speners Schriften in Auswahl.
„ 22. 23. Neander, Der heilige Bernhard. 2 Bde.
„ 24. Imitatio Christi.
„ 25. Spitta, Pſalter und Harfe.
„ 26. 27. 28. Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. 3 Bde.
„ 29. Gregorius' v. Nazianz Schutzrede u. Chryſoſtomus v. Prieſtertum.
„ 30. 31. Herder, Geiſt der ebräiſchen Poeſie. 2 Bde.
„ 32. Bengels Gnomon I.
„ 33. 34. 35. 36. Hüffells Beruf des evangeliſchen Geiſtlichen. 4 Bde.
„ 37. 38. Schleiermachers Sittenlehre. 2 Bde.
„ 39. Harms' Feſtpredigten.
„ 40. Pascals Gedanken über die Religion.
„ 41. Die Weisheit auf der Gaſſe.
„ 42. 43. 44. Schmid, Bibliſche Theologie des Neuen Teſtamentes. 3 Bde.
„ 45. 46. Baur, Vorleſungen über Neuteſtamentliche Theologie. 2 Bde.
„ 47. 48. Schleiermachers Kleinere theologiſche Schriften. 2 Bde.

Proſpekte auf Verlangen gratis und franco.

Hierzu eine Beilage von **Wilhelm Emmer**, betreffend:
Emmer-Pianinos, Harmoniums und Flügel.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1893, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1893.

Abhandlungen.

1.

Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde.

Von

Ed. Riggenbach,

Lic. theol., Lehrer an der Predigerschule und Privatdozent in Basel.

Wir begegnen im 14. Kapitel des Römerbriefes zwei verschiedenen Richtungen innerhalb der römischen Gemeinde, die sich durch bestimmte Kennzeichen deutlich von einander unterscheiden. Zwar wäre es ungerechtfertigt, wenn man deshalb von zwei verschiedenen Parteien reden wollte, denn die vorliegenden Differenzen waren nach den Angaben, welche wir aus Röm. 14 entnehmen können, keineswegs von solcher Bedeutung, daß sie die Einheit der Gemeinde hätten zerstören müssen, und wenn der Apostel sich auch veranlaßt sieht, beide Teile zu wechselseitigem Entgegenkommen zu ermahnen, so läßt doch gerade der Inhalt seiner Ermahnungen erkennen, daß beide Gruppen noch in Gemeinschaft mit einander standen. Die Eigentümlichkeiten der beiden Richtungen sind schon vielfach untersucht worden, ohne daß auch nur annähernd eine Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Forschern erreicht worden wäre, und doch muß es als höchst wünschenswert erscheinen, in diesem Punkte zu einem sichern Urteile zu gelangen, da sich hieraus wenigstens ein Beitrag zur Lösung der so schwierigen Frage nach der Zusammensetzung der römischen Gemeinde gewinnen lassen muß.

Ebenso werden aber auch die kritischen Fragen, welche inbetreff des Abschnittes Kap. 15, V. 1—13 aufgeworfen worden sind, nur dann zu einer endgültigen Erledigung kommen können, wenn die Verhältnisse, welche das 14. Kapitel schildert, recht verstanden werden. Eine neue Untersuchung dieser Verhältnisse dürfte darum für das Verständnis des ganzen Römerbriefes von einiger Bedeutung sein. Zunächst wird festgestellt werden müssen, welches die charakteristischen Eigentümlichkeiten der beiden Richtungen sind, die uns im 14. Kapitel entgegentreten, oder genauer ausgedrückt, durch welche Merkmale sich die eine kleinere Gruppe innerhalb der Gemeinde von der andern größeren unterschied. Darauf wird weiter zu untersuchen sein, aus welchen Anschauungen sich die hervortretenden Eigentümlichkeiten erklären lassen, und hieraus werden sich dann vielleicht auch einige Andeutungen inbetreff der oben berührten Fragen ergeben.

1. Die Verschiedenheiten zwischen den Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde.

Die Mahnung, mit welcher der Apostel Kap. 14, V. 1 die ganze Erörterung beginnt, gewährt uns sofort einen gewissen Einblick in die Verhältnisse. Wenn Paulus die Gemeinde mit den Worten anredet: *τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε* und seine Mahnung somit an die Leser des Briefes schlechthin richtet, so ergiebt sich hieraus, daß jedenfalls nur eine Minderzahl derselben zu den Schwachen gehörte, denen die Gemeinschaft vonseiten der Gemeinde nicht versagt werden sollte. Eine bestimmte Aussage über die Zahl der Schwachen giebt der Text nicht. Wenn aber Paulus sich zur Warnung an die Leser veranlaßt sieht, ihr Heilsgut nicht der Lästerung durch die Heiden auszusetzen V. 16, so läßt sich hieraus schließen, daß die Zahl der Schwachen doch groß genug war, um zu Streitigkeiten Anlaß zu geben, welche die Aufmerksamkeit der Heiden auf sich ziehen konnten.

Wichtiger als das numerische Verhältnis sind die besonderen

Eigentümlichkeiten und Grundsätze jener Schwachen. Was am deutlichsten bei ihnen hervortritt, ist das, was Paulus gleich beim Beginn der Erörterung hervorhebt, daß sie sich nämlich auf den Genuß von Kraut beschränkten, V. 2, und sich dagegen des Fleisches und Weines enthielten, V. 21. Ob sich die Enthaltung auf die genannten Speisen beschränkt oder auch auf andere erstreckte habe, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Wenn Paulus den Starken die Rücksicht auf die Schwachen mit den Worten empfiehlt: *καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει*, so läßt sich sehr wohl denken, daß die Worte: *μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει* noch auf eine weitere Enthaltung als auf diejenige von Fleisch und Wein Bezug nehmen, doch kann dies nicht mit Sicherheit ausgemacht werden, da der allgemein gehaltene Satz auch eine allgemeine Regel für jeden andern ähnlichen Fall enthalten kann. Auch die Motive, welche der Enthaltung der Schwachen zugrunde lagen, lassen sich bis zu einem gewissen Maße erkennen. Wenn Paulus sich veranlaßt sah, so nachdrücklich als möglich zu betonen, daß nichts durch sich selbst unrein, sondern alles an sich rein sei und daß nur durch das Urteil des Menschen etwas für denselben unrein werden könne V. 14 und 20, so muß die Enthaltung der Schwachen sich auf die Anschauung gegründet haben, daß die von ihnen gemiedenen Speisen an sich unrein seien. Damit stimmt überein, daß die Schwachen die Starken wegen ihres uneingeschränkten Genusses richteten, V. 8. 10 (13), und das Thun derselben als sündhaft verurteilten. Auch die Thatsache, daß Paulus die Enthaltung auf Glaubensschwäche zurückführt, V. 1. 2 (21), läßt erkennen, daß sie aus religiösen Beweggründen hervorging.

Ein weiteres Charakteristikum der Schwachen wird darin zu suchen sein, daß sie gewisse Tage besonders auszeichneten. Allerdings haben Ewald, Hofmann, Luthardt und andere [1]) bestritten, daß Paulus in V. 5 und 6 auf einen weitern Differenzpunkt Bezug

1) Wenn hier und im folgenden ein Schriftsteller ohne Angabe des Werkes citiert wird, so ist immer des betreffenden Theologen Kommentar zum Römerbrief gemeint.

nehme und haben die Meinung aufgestellt, der Apostel ziehe die Bevorzugung einzelner Tage nur als ein Beispiel bei, welches besonders deutlich zeige, daß in der christlichen Gemeinde auch abweichende Anschauungen über untergeordnete Dinge nebeneinander bestehen können. Dieser Ansicht zufolge würde es sich in V. 5 und 6 um einen Differenzpunkt handeln, welcher mit dem Gegensatz von Starken und Schwachen gar nichts zu thun hätte. Für die Beurteilung dieser Frage ist es von nicht geringer Bedeutung, ob V. 5 durch γαρ mit dem Vorhergehenden verknüpft wird, oder ob man γαρ wegläßt. Die äußeren Gründe können kaum entscheiden, welche von beiden Lesarten den Vorzug verdient, da das Zeugnis der Handschriften auf beiden Seiten ziemlich gleich stark ist. Unterstützt wird γαρ durch ℵ* A C P 26. 39. d e f g vg go Bas. Dam. Ambrst., während dagegen ℵ^{c} B D E F G syr. cop. arm. aeth. Or. Chr. Thdrt. Aug. γαρ weglassen. Unter solchen Umständen wird die Entscheidung ausschließlich nach inneren Gründen zu treffen sein, und diese sprechen durchaus für die Weglassung des γαρ. Sollten nämlich die Verse 5 und 6 eine Begründung des Vorhergehenden bilden, so könnten sie nur nach Hofmanns Vorschlag auf die Worte: δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν, V. 4, bezogen werden. Allein wie kann die subjektive Stellung des Gläubigen die Thatsache begründen, daß Gott die Macht besitzt, seinen Diener aufrecht zu erhalten? Einen Sinn hat diese Verbindung nur dann, wenn man δυνατεῖ auf die sittliche Möglichkeit der Bewahrung bezieht, welche das Verhalten des Gläubigen dem Herrn gewährt. Aber eine solche Umdeutung des Begriffs von δυνατεῖ ist weder an sich zulässig, noch durch den Zusammenhang von V. 4 erlaubt. Ist demnach die Beibehaltung des γαρ in V. 5 ungerechtfertigt, so läßt die Aussage von V. 5 keine andere Auffassung zu als die, daß Paulus hier zu einem neuen Differenzpunkt übergehe, und dies wird auch dadurch bestätigt, daß in V. 6 die Beobachtung eines besonderen Tages einfach neben die Differenz inbezug auf die Speisen gestellt wird. Mit Recht bemerkt Godet, daß sich der Apostel in V. 6 statt des einfachen και irgendeiner Vergleichungspartikel hätte bedienen müssen, wenn er die verschiedene Anschauung über die Beobachtung gewisser Tage nur zur Erläute-

rung beigezogen hätte. Allerdings ist es richtig, daß der genannte Punkt im weiteren Verlauf des Kapitels nicht mehr erwähnt wird, aber dies beweist nicht, daß derselbe keinen Gegenstand der Kontroverse in der römischen Gemeinde bildete. Die Beobachtung besonderer Tage kam bei dem Zusammenleben der Gemeinde viel weniger zur Geltung als die Enthaltung von gewissen Speisen, die bei den Liebesmahlen sehr auffallend hervortreten mußte. Und wenn bei der Aussonderung eines Tages an die Sabbatfeier zu denken ist, so waren die Personen, welche sich dieselbe angelegen sein ließen, durch die göttliche Einsetzung des Ruhetages vor verächtlicher Behandlung vonseiten der übrigen Gemeindeglieder geschützt. So kann es nicht befremden, daß sich Paulus im Folgenden auf den Gegensatz des Essens und Nichtessens beschränkt, ohne den andern Differenzpunkt weiter zu berühren. Daß es gerade die Schwachen waren, welche einen Tag vor dem andern aussonderten, ist nirgends gesagt, aber es ist doch überwiegend wahrscheinlich, daß die gleichen Personen, welche inbezug auf den Genuß von Speisen sich ängstlich in gewissen Schranken hielten, auch bei der Beobachtung bestimmter Tage eine gesetzliche Anschauung vertraten.

Nicht minder bedeutsam ist die andere Frage, ob bei den Tagen, welche die Schwachen beobachteten, an Feiertage oder an Fasttage zu denken ist. Die letztere Ansicht hat nach dem Vorgange älterer Ausleger Weiß wieder erneuert und als die dem Kontext allein angemessene Anschauung hingestellt. Dieselbe läßt sich jedoch mit dem Wortlaut von V. 5 kaum in Übereinstimmung bringen. Übersetzt man nämlich *κρίνειν* in völlig unanfechtbarer Weise (vgl. Cremer [1]) und Grimm [2]) s. v.) durch „erwählen", „aussondern", so ergiebt die zweite Vershälfte die ganz widersinnige Aussage, daß einzelne Christen jeden Tag als Fasttag aussonderten, also ununterbrochen fasteten. Aber auch die von Weiß bevorzugte Übersetzung „beurteilen" hilft nicht über die Schwierigkeit hinweg, denn wenn Weiß 5[b] übersetzt: „der andere beurteilt jeden Tag in gleicher Weise", so ergänzt er dabei die letzten Worte,

1) Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität.
2) Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti.

welche dem Satze allein einen Sinn geben, ganz willkürlich. So scheint nichts anderes übrig zu bleiben als die Beobachtung gewisser Feiertage und zwar entweder jüdischer Festtage (namentlich des Sabbats), deren Feier bei Judenchristen sehr verbreitet war und mitunter auch in heidenchristlichen Gemeinden Eingang fand (vgl. Gal. 4, 10. Kol. 2, 16) oder aber des christlichen Sonntags, dessen Spuren sich schon im Neuen Testament nachweisen lassen (vgl. 1 Kor. 16, 2. Apg. 20, 7. Apok. 1, 10). An den Sonntag kann freilich nur dann gedacht werden, wenn man mit Ewald annimmt, daß V. 5 und 6 ein vom Apostel zur Erläuterung beigezogenes Beispiel enthalten, denn es läßt sich nicht vorstellen, daß gerade nur diejenigen Glieder der römischen Gemeinde, welche sich des Fleisch- und Weingenusses enthielten, den Sonntag gefeiert haben sollten. So wird kaum an etwas anderes als an die Feier jüdischer Festtage und speziell des Sabbats gedacht werden können. Doch muß zugestanden werden, daß bei dem Fehlen deutlicher Aussagen diese Frage nicht mit völliger Sicherheit entschieden werden kann.

Besonders hervorzuheben ist endlich noch die Thatsache, daß die Denkweise der Schwachen nirgends als unvereinbar mit dem Bekenntnis zu Christo erscheint. Mochten die Starken auch die Glaubensschwachen ihrer Ängstlichkeit wegen verachten, V. 3 u. 10, und sah sich der Apostel deshalb auch genötigt, sie zur liebevollen Aufnahme der Schwachen zu ermahnen, V. 1, so findet sich doch nicht die geringste Spur davon, daß sie den Schwachen die Zugehörigkeit zu Christo abgesprochen hätten. Wenn Paulus ferner die Enthaltung der Schwachen als Glaubensschwäche beurteilt, und sehr nachdrücklich erklärt, daß er ihre Anschauung nicht teilen könne, V. 14, so betrachtet er dieselbe doch als subjektiv berechtigt, V. 5, weil die Schwachen auch in der Enthaltung ihr Verhältnis zu Christo bethätigen, V. 6 ff. Eben deshalb ermahnt er auch aufs nachdrücklichste die Starken zu weitgehender Rücksichtnahme auf die Bedenken der Schwachen, indem er vor der Gefahr warnt, durch uneingeschränkten Gebrauch der eigenen Freiheit das Werk Gottes im Bruder zu zerstören, V. 13—23.

Hierauf beschränken sich die charakteristischen Eigentümlichkeiten,

welche der Text des 14. Kapitels inbezug auf die Schwachen an die Hand giebt, und es fragt sich nun, ob sich etwa durch die Berücksichtigung der allgemeinen Zeitverhältnisse das Bild vervollständigen läßt, welches der Römerbrief von den Schwachen giebt, und ob so ein sicheres Urteil über die Anschauungen gewonnen werden kann, von denen ihr Verhalten bestimmt war.

2. Die der Enthaltung der Schwachen zugrundeliegenden Anschauungen.

Es liegt nahe, die Enthaltung der Schwachen auf irgendeine aus anderweitigen geschichtlichen Zeugnissen bekannte Richtung des 1. Jahrhunderts nach Christo zurückzuführen und hierdurch das Bild zu ergänzen, welches sich aus dem Texte des Römerbriefes gewinnen läßt. Derartige Versuche sind durchaus berechtigt und können dazu dienen, das geschichtliche Verständnis des Römerbriefes zu fördern, wenn sie die Andeutungen genau im Auge behalten, welche der Text des 14. Kapitels giebt. Es sind denn auch schon sehr verschiedene heidnische und jüdische Zeitrichtungen zur Erklärung der Verhältnisse von Kap. 14 beigezogen worden, und es wird nun zu prüfen sein, ob irgendeine derselben völlig den Angaben entspricht, welche der Römerbrief an die Hand giebt.

Suchte man auf heidnischem Gebiet nach einer Askese, welche mit der Enthaltung der Schwachen Verwandtschaft zeigte, so bot sich zunächst diejenige der Neupythagoräer zur Vergleichung dar. Manche ältere Ausleger haben darum die Schwachen geradezu von neupythagoräischen Grundsätzen beeinflußt sein lassen, und neuerdings hat diese Hypothese in Völter [1]) wieder einen Vertreter gefunden. Ihren Stützpunkt findet diese Anschauung darin, daß die Enthaltung von Fleisch und Wein mehrfach als neupythagoräische Sitte bezeugt wird. Allein es ist zu beachten, daß diese Enthaltung innerhalb der neupythagoräischen Schule nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise geübt wurde. Wir begegnen derselben allerdings im 4. Jahrhundert vor Christo, und Philostratus hat um 220

1) Komposition der paulinischen Hauptbriefe, S. 42.

nach Chriſto in ſeinem Romane über Apollonius von Tyana demſelben die nämliche Enthaltung nachgerühmt, um ihn als ein Muſter pythagoräiſcher Lebensweisheit darzuſtellen. Aber bei Alexander Polyhiſtor (ca. 70 vor Chriſto) findet ſich in der Schilderung der Pythagoräer keine Spur der Enthaltung von Fleiſch und Wein, und von Sotion, welcher im Zeitalter des Auguſtus lebte, wird wenigſtens nur die Forderung berichtet, ſich des Fleiſchgenuſſes zu enthalten. Durchgängige Regel war alſo die Enthaltung von Fleiſch und Wein bei den Pythagoräern um den Beginn der chriſtlichen Zeitrechnung keinenfalls [1]). Auch was über die Auffaſſung des Gegenſatzes von Rein und Unrein von den Neupythagoräern gemeldet wird, trifft mit den Angaben von Röm. 14 nicht zuſammen. Nach Apollonius von Tyana iſt dem höchſten Gott gegenüber alles Sinnliche unrein, ſo daß ſich innerhalb desſelben nicht wohl zwiſchen Reinem und Unreinem unterſcheiden läßt, und Philoſtratus erklärt den Wein ausdrücklich für rein, den Fleiſchgenuß aber nur darum für unrein, weil er auf Mord beruhe, wogegen das Fleiſch keineswegs als *κοινὸν δι' ἑαυτοῦ*, Röm. 14, 14 betrachtet wird [2]). Überdies wäre es ganz undenkbar, daß eine Askeſe, welche auf der Lehre von der Seelenwanderung beruhte, als Bethätigung der Stellung zu Chriſto erſchiene und deshalb bloß als Glaubensſchwäche beurteilt würde. Dabei will noch beachtet ſein, daß wenigſtens um die Zeit der Abfaſſung des Römerbriefes in Rom ſchwerlich Neupythagoräer vorhanden waren, erklärt doch Seneca die (neu) pythagoräiſche Schule als ausgeſtorben, wenn er Nat. qu. VII. 32, 2 ſagt: Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit [3]). Endlich bleibt bei der Annahme neupythagoräiſcher Askeſe die Beobachtung gewiſſer Tage durch die Schwachen, Röm. 14, 5 und 6, ohne jegliche Erklärung, und Völter ſieht ſich daher genötigt, dieſe aus jüdiſch geſetzlichem Einfluß abzuleiten. Dieſe Verbindung zweier ganz verſchiedener Strömungen iſt

---

1) Vgl. Zeller, Die Philoſophie der Griechen. 3. Auflage. 1881. III. Tl. II. Abtl. S. 79 f. 91 f. 97 u. 145 f. 157.

2) Vgl. Zeller a. a. O., S. 144 u. 157, Anm. 2.

3) Vgl. Zeller a. a. O., S. 98.

an sich wenig wahrscheinlich und entbehrt jeden geschichtlichen Nachweises.

Kein günstigeres Resultat würde sich ergeben, wenn man zur Erklärung der Enthaltung der Schwachen auf die stoische anstatt auf die neupythagoreische Philosophie zurückgreifen wollte. Zwar berichtet Seneca [1]), daß er auf die Vorträge seines Lehrers Attalus hin sich des Weingenusses enthielt und erzählt von Sextius, daß dieser den Fleischgenuß verworfen habe. Aber auch hier sind die Motive der Enthaltung ganz anderer Art als bei den Schwachen in Röm. 14. Als hauptsächlichsten Beweggrund nennt Seneca die Einfachheit des Lebens, und für die Enthaltung von dem Fleischgenuß soll Sextius nicht nur geltend gemacht haben, daß sich der Mensch durch die Schlachtung leicht an Grausamkeit gewöhne, sondern auch daß der Genuß der Fleischspeise für die Gesundheit unzuträglich sei. Es ist augenfällig, daß diese Askese mit dem Gegensatz von Rein und Unrein nichts zu thun hat und darum von der Enthaltung der Schwachen völlig verschieden ist. Und was die Beobachtung verschiedener Tage betrifft, so würde sich hier ebenso wenig eine Erklärung finden lassen als bei der neupythagoreischen Philosophie.

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, hat Weizsäcker [2]) die Meinung vertreten, die Schwachen von Röm. 14 seien ehemalige jüdische Proselyten und beruft sich für diese Ansicht darauf, daß gerade die Beobachtung des Sabbats und der Speisegebote, letzteres in mannigfacher Abstufung „die wichtigsten Merkmale in den Gewohnheiten der heidnischen Proselyten des Judentums im weiteren Sinn“ seien. Dieser Annahme scheint der Umstand günstig zu sein, daß es in Rom zweifellos eine ziemlich große Anzahl von Proselyten gab [3]). Allein damit, daß man die Schwachen als ehemalige Proselyten bezeichnet, ist ihre Enthaltung in keiner Weise erklärt. Leitet man dieselbe aus ihren früheren heidnischen An-

1) Ep. 108.

2) Apostol. Zeitalter, S. 434 f.

3) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II, S. 561.

ſchauungen ab, ſo iſt man wieder auf jenen philoſophiſchen Einfluß hingewieſen, der nach dem eben Geſagten ſich nicht zum Erklärungsgrunde für die in Rede ſtehenden Eigentümlichkeiten verwenden läßt. Geht man dagegen auf irgendwelchen jüdiſchen Einfluß zurück, ſo fragt es ſich, warum ſich derſelbe gerade bei Proſelyten in beſonderer Weiſe geltend gemacht haben ſollte. Ein Hinausgehen der Proſelyten über die geſetzlichen Vorſchriften, wie dies bei der Enthaltung von Fleiſch und Wein der Fall wäre, iſt nirgends bezeugt. Im Gegenteil iſt immer nur davon die Rede, daß die Proſelyten die Ordnungen des moſaiſchen Geſetzes nur teilweiſe beobachteten, und ſtatt daß ihnen übereifrige Strenge nachgerühmt würde, ſind die Proſelyten vielmehr wegen ihrer nachläſſigen Befolgung der geſetzlichen Vorſchriften berüchtigt [1]). Es läßt ſich alſo nicht einſehen, warum jene Schwachen gerade Proſelyten geweſen ſein ſollten.

Da ſich auf heidniſchem Boden nichts findet, woraus ſich die Enthaltung von Fleiſch und Wein bei den Schwachen befriedigend erklären ließe, ſo iſt man darauf gewieſen, den Grund derſelben in irgendwelchen Anſchauungen des Judentums zu ſuchen. Bis in die neueſte Zeit hinein [2]) haben manche Exegeten die Schwachen von Röm. 14 entweder geradezu als bekehrte Eſſener betrachtet, oder doch ihre Enthaltung eſſeniſchem Einfluß zugeſchrieben. Die Beobachtung beſtimmter Tage wird dann meiſt auf die Innehaltung beſonderer Faſttage bezogen, was, wie ſchon früher gezeigt worden iſt, mit dem Texte von Röm. 14, 5. 6 nicht übereinſtimmt. Dagegen könnte man ſehr wohl an die Sabbatfeier denken, welche von den Eſſenern mit äußerſter Strenge feſtgehalten wurde [3]). Schwierigkeiten ergeben ſich jedoch ſchon daraus, daß ſich die Verbreitung der Eſſener über das Gebiet von Paläſtina

1) Schürer a. a. O., S. 564—566 und S. 574 f.

2) Vgl. Herm. Schultz, Die Adreſſe der letzten Kapitel des Briefes an die Römer, Jahrbücher für deutſche Theologie 1876. S. 120 ff.; Mangold, Der Römerbrief und ſeine geſchichtlichen Vorausſetzungen, 1884. S. 240—244; Weiß, 548 ff.

3) Vgl. Lucius, Der Eſſenismus in ſeinem Verhältnis zum Judentum, S. 57; Schürer a. a. O. II, S. 476 u. 479.

hinaus nicht mit einem einzigen ſicheren Beiſpiel belegen läßt [1]), wenn auch an ſich der Annahme von Weiß nichts entgegenſteht, daß Eſſener als Kriegsgefangene mit anderen Juden nach Rom gekommen ſein könnten. Entſcheidend gegen die ganze Hypotheſe iſt jedoch der Umſtand, daß die Enthaltung von Fleiſch und Wein bei den Eſſenern nicht nachzuweiſen, ja daß ſie geradezu unwahrſcheinlich iſt. Lucius hat dies in ſeiner S. 658, Anm. 3 angeführten Schrift über die Eſſener S. 55—57 in überzeugender Weiſe dargethan und damit auch die Zuſtimmung von Schürer, Weizſäcker [2]) u. a. gefunden. Zur Unterſtützung des dort Geſagten könnte noch auf die Stelle Joseph. Bell. jud. II, 8, 8 hingewieſen werden, wo Joſephus von den aus dem Orden Ausgeſtoßenen ſagt, daß ſie durch die ihnen aufgelegten Eidſchwüre und ihre Sitten gebunden, keine von Nichteſſenern bereiteten Speiſen genießen dürfen und deshalb auf den Genuß von Kräutern angewieſen ſeien. Wenn Joſephus hier das *ποηφαγεῖν* nur von den ausgeſtoßenen Eſſenern ausſagt, und es ausdrücklich als einen Notbehelf bezeichnet, ſo ſpricht dies ſehr dafür, daß die gewöhnliche Nahrung der Eſſener nicht auf Vegetabilien beſchränkt war. Wenigſtens würde ſich ſonſt kaum erklären, daß Joſephus die ausgeſtoßenen Eſſener um der Dürftigkeit ihrer Nahrung willen geradezu als dem Tode preisgegeben betrachtete. Hiernach wird man nicht berechtigt ſein, die Enthaltung der Schwachen direkt oder indirekt auf eſſeniſche Grundſätze zurückzuführen.

Was ſonſt etwa von Enthaltung vom Fleiſchgenuß innerhalb des Judentums berichtet wird, beſchränkt ſich auf vereinzelte Fälle, welche nicht die Anſchauungen größerer Kreiſe repräſentieren können. So erzählt Joſephus, Vita 2, 11, von einem Einſiedler, Namens Bannus, welcher nur die „von ſelbſt gewachſene Speiſe“ zu ſich genommen habe. Dies ſchließt allerdings in ſich, daß Bannus ſich des Fleiſchgenuſſes enthielt, aber anderſeits geht aus dem gebrauchten Ausdrucke hervor, daß er nicht das Fleiſch als ſolches mied. Die Ausſage erweckt vielmehr den Eindruck, Bannus habe

1) Vgl. Schürer a. a. O. II, S. 470.
2) Schürer a. a. O. II, S. 477 ff.; Weizſäcker a. a. O., S. 434.

aus Feindſchaft gegen die Kultur zu dem Naturzuſtand zurückkehren wollen. Dieſe Annahme wird auch dadurch unterſtützt, daß Joſephus die Wüſte als ſeinen Wohnort bezeichnet und von ihm erzählt, er habe ein aus Baumzweigen verfertigtes Kleid getragen. Das ganze Auftreten dieſes Mannes hat den Charakter des Singulären, und jedenfalls liegt der Gegenſatz von Rein und Unrein, welcher für die Enthaltung der Schwachen, Röm. 14, maßgebend war, in keiner Weiſe ſeiner Askeſe zugrunde.

Viel mehr Beachtung verdient ein Ausſpruch Philos. In einem bei Euseb., Praep. evang. VIII, 14 in fin. [1]) erhaltenen Fragment glaubt er die Natur gegenüber der Meinung in Schutz nehmen zu müſſen, daß ſie durch das Hervorbringen der verſchiedenartigen Tiergeſtalten ſelbſt zum Genuß derſelben ermuntere, indem er erklärt, daß zur Vollſtändigkeit der Welt auch das Vorhandenſein aller Arten von Tieren gehöre und dann fortfährt: *οὐκ ἀναγκαῖον δὲ ἐπὶ τὴν τούτων (τῶν ζώων) ἀπόλαυσιν ὁρμῆσαι τὸ σοφίας συγγενέστατον χρῆμα τὸν ἄνθρωπον, μεταβαλόντα εἰς ἀγριότητα θηρίων. Διὸ καὶ μέχρι νῦν, οἷς λόγος ἐγκρατείας ἅπαξ ἁπάντων ἀπέχονται, λαχανώδει χλόῃ καὶ καρποῖς δένδρων προσομήμασιν, ἡδίστῃ ἀπολαύσει χρώμενοι.* Der Wortlaut der Stelle läßt jedoch auch hier nicht den Gegenſatz von Rein und Unrein als das erſcheinen, wodurch die Beſchränkung auf vegetabiliſche Nahrung gefordert wird. Der Menſch ſoll ſich des Fleiſches enthalten, um ſich nicht tieriſcher Roheit ſchuldig zu machen und ſich eines Genuſſes begeben, der ſich für ein mit der Weisheit ſo nahe verwandtes Geſchöpf nicht ziemt. Freilich wird man annehmen müſſen, daß auch hier wie ſonſt bei Philo die dualiſtiſche Weltanſchauung den Beweggrund ſeiner Askeſe bildet. Gerade daraus geht aber hervor, daß ſeine Enthaltung ihre Wurzel nicht im Judentum, ſondern in der griechiſchen Philoſophie hat. Eben deshalb kann auch Philo nicht als Beweis dafür gelten, daß die Enthaltung vom Fleiſchgenuß auf jüdiſchem Boden verbreitet geweſen ſei. Jedenfalls kann die Enthaltung der Schwachen nicht von den gleichen Beweggründen getragen geweſen ſein, wie die

1) ed. Heinichen § 54 u. 55.

Askeſe Philos. Von einer Enthaltung, welche auf dualiſtiſcher Weltanſchauung beruhte, konnte unmöglich geſagt werden, daß ſie eine Bethätigung des Verhältniſſes zu Chriſto ſei, und auch die milde Beurteilung, welche Paulus den Schwachen widerfahren läßt, ſowie die weitgehende Rückſichtnahme, die er ihren Bedenken gegenüber fordert, ließe ſich durchaus nicht verſtehen, wenn das Verhalten der Schwachen von derartigen asketiſchen Beweggründen beſtimmt geweſen wäre. Man braucht nur zu vergleichen, wie anders Paulus im Koloſſerbrief Kap. 2, 16. 20—23 von einer ſpekulativ begründeten Askeſe redet, um zu erkennen, daß die Enthaltung der Schwachen keinenfalls ähnlich motiviert geweſen ſein kann. Dort warnt der Apoſtel die Gemeinde aufs ernſtlichſte vor der Askeſe, weil ſie nur den Schein der Weisheit habe, aber keine echte Frömmigkeit in ſich ſchließe; hier dagegen will er die Schwachen in ihrer Überzeugung geſchont wiſſen und fordert ſogar die freieren Chriſten auf, im Verkehr mit den Schwachen an der Enthaltung derſelben teilzunehmen, um jeglichen Anſtoß zu vermeiden. Hierbei will noch berückſichtigt ſein, daß die Gemeinde in Koloſſä ſo wenig als diejenige in Rom von dem Apoſtel ſelbſt gegründet war, und daß ſich alſo die größere Zurückhaltung im Römerbrief nicht aus dem beſondern Verhältnis des Apoſtels zu den Leſern erklären läßt.

Auf ähnliche asketiſche Grundſätze wie diejenigen Philos hat Ferd. Chr. Baur [1]) die Enthaltung der Schwachen zurückgeführt, indem er die letzteren als Vertreter ebionitiſcher Anſchauungen betrachtet. Zum Beweiſe hierfür beruft er ſich darauf, daß ſich die Ebioniten nach Epiphanius, Haer. 30, Clemens, Hom. 8, 15; 12, 6 des Fleiſchgenuſſes enthielten und daß von kirchlichen Schriftſtellern (Hegeſipp [2]), Auguſtin [3]), Clemens Alex. [4])), Jakobus, dem Bruder des Herrn, und dem Apoſtel Matthäus die gleiche Enthaltung zugeſchrieben und ihnen dadurch das Gepräge

1) Paulus, 2. Aufl. I, S. 380 ff.
2) Bei Euseb. Hist. eccl. 2, 23.
3) Adv. Faustum 22, 3.
4) Paed. 2, 1.

ebionitiſcher Frömmigkeit aufgedrückt werde. Die Enthaltung vom Wein läßt ſich bei den Ebioniten nicht durch ein direktes Zeugnis nachweiſen, allein Baur glaubt, ein indirektes Zeugnis für dieſelbe darin zu beſitzen, daß nach Epiphanius [1]) die Ebioniten ſich beim Abendmahl des Waſſers, anſtatt des Weines bedienten, und daß in den clementiniſchen Homilieen 14, 1 nur Brot und Salz als Abendmahlselemente erſcheinen. Da nun die Ebioniten auch den Sabbat feierten [2]) und von Ebion berichtet wird, er ſei nach Rom gekommen [3]), ſo ſcheint die Baurſche Erklärung allen Angaben gerecht zu werden, welche ſich aus Röm. 14 zur Charakteriſtik der Schwachen entnehmen laſſen.

Gleichwohl ſtehen ihr ſchwerwiegende Bedenken entgegen. Die Zeugniſſe, auf welche ſich Baur ſtützt, laſſen zwar wohl die Gewohnheiten der Ebioniten vom 2. Jahrhundert an erkennen, aber für die frühere Zeit geben ſie keinerlei ſichere Auskunft. Was Epiphanius über die Ebioniten mitteilt, ſcheint er großenteils aus perſönlicher Berührung mit ihnen in Erfahrung gebracht zu haben, ſo daß ſeine Schilderung ein treues Bild ihrer Zuſtände im 4. Jahrhundert giebt, aber keinen ſicheren Rückſchluß auf frühere Zeiten zuläßt. Die pſeudoclementiniſchen Homilieen können hier ganz außer Betracht fallen, da ſie das von Epiphanius her Bekannte nicht weſentlich ergänzen und die Anſichten über Abfaſſungszeit und Urſprung dieſer Schrift ſo weit auseinander gehen, daß ſie zum mindeſten keinen ſichern Anhalt gewährt. Hegeſipps Bericht über Jakobus enthält ſo viel Sagenhaftes, daß ſeine Ausſage über die Askeſe, der ſich Jakobus unterzogen haben ſoll, keinen Glauben verdient. Läßt es ſich nun aber beobachten, daß die ebionitiſche Askeſe ſpäterer Zeit vielfach hervorragenden Vertretern des Judenchriſtentums im apoſtoliſchen Zeitalter zugeſchrieben wurde, ſo kann auch der Bericht des Clemens Alex. über Matthäus nicht als eine glaubwürdige Nachricht angeſehen werden, ſondern muß ebionitiſcher Überlieferung entnommen ſein. Allerdings wäre es an ſich wohl

1) Haer 30, 16.
2) Vgl. Epiphanius, Haer. 30, 2. 16. 17.
3) Epiphanius, Haer. 30, 18.

denkbar, daß eine Askese, die sich erst in späterer Zeit nachweisen läßt, schon früher vorhanden gewesen wäre. Allein da nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Epiphanius [1]) der Ebionitismus erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, so hat man kein Recht, das, was von den Ebioniten ausgesagt werden kann, auch schon auf eine frühere Zeit zu beziehen. Hierbei kommt namentlich noch die Weise in Betracht, in welcher die Ebioniten ihre Enthaltung vom Fleischgenuß begründeten. Epiphanius sagt [2]) hierüber: „Wenn du aber einen von ihnen fragst, weshalb sie nichts Beseeltes genießen, so antworten sie unverständig, da sie nicht vermögen, einen triftigen Grund anzugeben, und sagen: weil dasselbe aus leiblicher Gemeinschaft und Vermischung hervorgegangen ist, genießen wir es nicht." Hiernach ist es der Ursprung aus geschlechtlichem Umgang, was den Ebioniten den Genuß des Fleisches als verwerflich erscheinen ließ. Nimmt man hinzu, daß nach Epiphanius [3]) in früherer Zeit die Ehelosigkeit bei den Ebioniten in hohem Ansehen stand, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sich die Enthaltung vom Fleischgenuß auf eine dualistische Weltanschauung gründete. Gerade hierin zeigen sich aber die Spuren jenes synkretistischen Judenchristentums, welches erst der späteren Zeit angehört und für dessen Entstehung erst durch die Zerstörung Jerusalems mit dem, was sich an dieselbe anschloß, die Bedingungen vorhanden waren.

Weiter ist zu beachten, daß in allen Zeugnissen über die Askese der Ebioniten nur die Enthaltung vom Fleischgenuß, nicht aber auch eine solche vom Wein erwähnt wird. Wenn Hegesipp von Jakobus aussagt: *οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν*, so steht dies mit der ihm zugeschriebenen Enthaltung vom Fleischgenuß nicht in Zusammenhang. Da nämlich Hegesipp unmittelbar vorher von Jakobus sagt: „*οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν*" und gleich darauf: *ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη*, so will er durch die Enthaltung vom Wein wie durch die eben ge-

1) Haer. 30, 2.
2) Haer. 30, 15.
3) Haer. 30, 2.

nannten Züge den Bruder des Herrn als einen Naſiräer charakteriſieren. Das Zeugnis Auguſtins, welches dem Jakobus ebenſo neben der Enthaltung vom Fleiſch auch die vom Weine zuſchreibt, hat natürlich keine ſelbſtändige Bedeutung. Allerdings legt die Thatſache, daß die Ebioniten ſich bei ihrer alljährlich einmal ſtattfindenden Abendmahlsfeier des Waſſers anſtatt des Weines bedienten, den Schluß nahe, ſie hätten den Weingenuß ſchlechthin verworfen. Aber ſicher iſt dieſe Folgerung doch keineswegs. Das Waſſer ſpielte bei den Ebioniten als Mittel religiöſer Reinigung eine ſehr bedeutſame Rolle. Sie unterzogen ſich nicht bloß zahlreichen Waſchungen [1]), ſondern das Waſſer wurde auch in faſt ſakramentaler Weiſe zu Heilungszwecken verwandt [2]); ja in der Epitome 30 (10) erklärt Epiphanius von Ebion geradezu: *ἁπλῶς τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ προστάττει ἔχειν.* Hiernach kann die Erſetzung des Abendmahlsweines durch Waſſer ihren Grund einfach in der großen Wertſchätzung des letzteren gehabt haben, ohne daß ſich daraus eine Enthaltung vom Weingenuß im gewöhnlichen Leben folgern ließe [3]). Iſt dieſe Erklärung richtig, ſo fällt ein Berührungspunkt zwiſchen der ebionitiſchen Askeſe und der Enthaltung der Schwachen dahin, und die Begründung der Verwerfung des Fleiſchgenuſſes bei den Ebioniten tritt in ihrer Eigentümlichkeit noch deutlicher hervor.

Gegen die Identifizierung der Enthaltung der Schwachen mit der ebionitiſchen Askeſe ſpricht endlich auch hier wieder der Umſtand, daß Paulus eine auf dualiſtiſchen Motiven ruhende Enthaltung nicht als Bethätigung des Verhältniſſes zum Herrn hätte betrachten können. Baur meint freilich, dieſer Einwendung kein großes Gewicht beilegen zu müſſen und ſucht dieſelbe dadurch zu widerlegen, daß er [4]) ſagt: „Iſt nur einmal die Vorausſetzung

1) Vgl. Epiphanius, Haer. 30, 2. 4. 15. 16. 21. 32.

2) Vgl. Epiphanius, Haer. 30, 10. 12.

3) Die Stelle Clem., Hom. 14, 1 iſt von Baur wohl mit Unrecht auf die Euchariſtie bezogen worden und redet, wie es ſcheint, nur von einer gewöhnlichen Mahlzeit. Vgl. Ritſchl, Entſtehung der altkatholiſchen Kirche, 2. Aufl. S. 206.

4) A. a. O. S. 388.

durch hiſtoriſche Gründe hinlänglich gerechtfertigt, daß die Leſer ſeiner (des Paulus) Briefe beſtimmte Anſichten und Grundſätze gehabt haben, ſo müſſen wir auch voraus überzeugt ſein, daß ſeine Polemik dasjenige enthält, was unter den gegebenen Verhältniſſen das Zweckmäßigſte war. Denn wer kann von den wenigen ſichern Data aus, die wir in einem ſolchen Fall gewöhnlich vor uns haben, in dieſe Verhältniſſe ſo klar hineinſehen und die verſchiedenen Rückſichten, die dabei zu nehmen waren, ſo ſicher gegen einander abwägen, daß wir jedesmal mit Beſtimmtheit ſagen können, ſo und nicht anders mußte der Apoſtel ſich ausſprechen?“ Dieſe Bemerkung iſt ohne Zweifel ſehr einleuchtend, aber nach dem oben Geſagten dürfte die Vorausſetzung, es handle ſich in Röm. 14 um ebionitiſche Askeſe, gerade nicht durch hiſtoriſche Gründe gerechtfertigt ſein, und es wird deshalb um ſo mehr erwogen werden müſſen, ob die Behandlung der vorliegenden Sache durch den Apoſtel ein Recht dazu giebt, gewiſſe Verhältniſſe, welche ſich erſt in einer ſpätern Zeit geſchichtlich nachweiſen laſſen, ſchon in einer früheren vorauszuſetzen. Eine unbefangene Prüfung des Textes von Röm. 14 dürfte ein Reſultat ergeben, welches einer derartigen Vorausſetzung nicht günſtig wäre.

Um den Schwierigkeiten zu entgehen, welche der Annahme einer dualiſtiſch begründeten Askeſe entgegenſtehen, haben Hofmann und Godet die Enthaltung der Schwachen daraus zu erklären verſucht, daß der Genuß des Fleiſches und des Weines als ſolcher Nahrungsmittel, welche nicht von jeher, ſondern erſt ſeit der Sintflut im Gebrauche der Menſchen geweſen ſeien, manchen Chriſten habe bedenklich erſcheinen können. Die Beobachtung gewiſſer Tage wäre dann auf die Feier des Sabbats zu beziehen und würde auf der verwandten Reflexion beruhen, daß der ſiebente Tag ſchon bei der Schöpfung von Gott zum Ruhetag für die Menſchen beſtimmt worden ſei. An ſich kann es nicht für unmöglich erklärt werden, daß derartige Gedanken für das Verhalten der Schwachen maßgebend geweſen ſeien, aber es findet ſich weder im Text des Römerbriefes irgendwelche Spur davon, noch läßt ſich in der zeitgenöſſiſchen Litteratur eine ſolche Anſchauung irgendwie nachweiſen. Die Anſicht der genannten Gelehrten ſchließt alſo

den Verzicht auf eine historische Erklärung des Thatbestandes in sich.

Viel näher läge es, die Schwachen einfach als Asketen zu betrachten, welche sich des Fleisches und Weines enthielten, um den Ernst der Heiligung in ihrer ganzen Lebensführung zum Ausdruck zu bringen. Hierfür würde es in der jüdischen und christlichen Geschichte nicht an analogen Erscheinungen fehlen.

Schon im Alten Testament werden Fleisch und Wein wiederholt als Bestandteile von Festmahlzeiten und üppigen Gastmählern genannt (vgl. Gen. 27, 25. Prov. 23, 20. Jes, 22, 13) und dementsprechend enthielt man sich in Zeiten der Trauer des Genusses von beiden (vgl. Dan. 10, 3). Auch aus dem späteren Judentum lassen sich Belege hierfür erbringen. So erscheint 4 Esr. 9, 24. 26; 12, 51 die Enthaltung von Fleisch und Wein und die Beschränkung auf den Genuß von Vegetabilien als Vorbedingung für den Empfang einer Offenbarung, und nach Lightfoot [1]) verbot der babylonische Talmud einem jeden, der einen Toten im Hause, oder für die Bestattung eines solchen zu sorgen hatte, bis zur Beerdigung den Genuß von Fleisch und Wein. Erstreckt sich in allen diesen Fällen die Enthaltung nur auf kürzere Zeit, so zeigt eine Stelle des Talmud, welche Delitzsch zu Röm. 14, 21 mitteilt, daß man wenigstens geneigt war, sogar lebenslang auf den Genuß von Fleisch und Wein zu verzichten. Baba bathra 60^{b} heißt es: „Seit der Zerstörung des Tempels wäre es recht, daß wir uns die Enthaltung von Fleisch und Wein auferlegten, aber man macht nichts zur Obliegenheit der Gemeinde, es sei denn, daß die Mehrzahl der Gemeinde es zu leisten vermag." Unmittelbar vorher wird erzählt, daß einzelne die Enthaltung auch wirklich durchgeführt hatten: „Als der zweite Tempel zerstört war, mehrten sich die Pharisäer in Israel, welche sich des Fleischessens und Weintrinkens enthalten zu müssen glaubten. Da trat R. Josua an sie heran und sagte zu ihnen: Kinder, warum esset ihr kein Fleisch und trinket keinen Wein? Sie antworteten: Sollen wir Fleisch essen und Wein trinken, jetzt, wo der Altar

1) Horae hebraicae et talmudicae zu Matth. 9, 23.

zerstört ist, auf welchem Gotte Fleisch dargebracht und Wein gespendet zu werden pflegte? Er antwortete: So dürfen wir auch kein Brot essen, weil die Speisopfer aufgehört haben? Sie: So können wir uns von Früchten nähren. Er: Auch Früchte nicht, da die Darbringung der Erstlinge aufgehört hat. Sie: So können wir nicht-erstlingspflichtige Früchte essen. Er: Aber auch Wasser dürfen wir nicht trinken, da die Wasserspende (der Laubenfesttage) aufgehört hat. Da schwiegen sie. Nun denn, Kinder, fuhr er fort, gar nicht zu trauern ist, nachdem das Verhängnis ergangen, unmöglich, aber maßlos zu trauern ist auch unmöglich, denn man soll nicht über die Gemeinde verhängen, was sie ihrer Mehrzahl nach nicht zu halten vermag."

In der christlichen Kirche gab es schon frühe kleinere oder größere Kreise, welche enkratitischen Grundsätzen huldigten, ohne dieselben dualistisch zu begründen und sich dadurch mit den Anschauungen der Kirche in Widerspruch zu setzen. Man könnte also leicht in den Schwachen der römischen Gemeinde solche Asketen sehen [1]). So ansprechend aber auch diese Vermutung ist, so erweist sie sich doch dadurch als ungenügend, daß der Gegensatz von rein und unrein bei ihr nicht zur Geltung kommt, und doch muß derselbe dem Text von Röm. 14 zufolge der entscheidende Gesichtspunkt für die Enthaltung der Schwachen gewesen sein.

Die Rücksicht auf diesen Gegensatz hat früher manche Ausleger dazu veranlaßt, die Schwachen als Judenchristen pharisäischer Herkunft zu betrachten. Man ging hierbei von der Überzeugung aus, daß sich die Begriffe *κοινόν* und *καθαρόν* auf levitische Reinheit beziehen. Und in der That sind jene Wörter die technischen Ausdrücke für Reinheit und Unreinheit der Speisen (vgl. zu *καθαρός* Lev. 20, 25. Deut. 14, 11. 19. 20. Tit. 1, 15 und zu *κοινός* 1 Macc. 1, 47. 62. Act. 10, 14; 11, 8). Freilich wird die Enthaltung von Fleisch und Wein vom mosaischen Gesetze nirgends gefordert, und so sieht man sich zu der Annahme gezwungen, die betreffenden Christen seien in ihrem Eifer noch über die Vorschriften des Gesetzes hinausgegangen, indem sie sich

1) Vgl Harnack, Dogmengeschichte. 2. Aufl. I, S. 200f.

nicht damit begnügten, das Fleisch derjenigen Tiere zu meiden, welche das Gesetz als unrein bezeichnete, sondern sich den Fleischgenuß gänzlich versagten. Damit geht man aber wieder über das geschichtlich Nachweisbare hinaus und begnügt sich gerade an dem entscheidenden Punkte mit einer an sich möglichen, aber durchaus nicht zu beweisenden Hypothese.

Die nächstliegende Parallele zu Röm. 14 bietet zweifellos der Abschnitt 1 Kor. 8—10. Auch hier stehen in der Gemeinde zwei Richtungen einander gegenüber, von denen die eine im stolzen Bewußtsein ihrer überlegenen Erkenntnis ihre Freiheit rücksichtslos gebraucht, auf die andern geringschätzig herabsieht (vgl. 1 Kor. 8, 1; 10, 12) und deshalb von dem Apostel unter Verweisung auf die schlimmen Folgen ihrer Handlungsweise und den Widerspruch derselben mit Christi Thun (vgl. 1 Kor. 8, 11) zu liebevoller Rücksichtnahme aufgefordert werden muß (vgl. 1 Kor. 8, 9; 10, 24. 32). Die andere Richtung bezeichnet der Apostel wie im Römerbrief als die Schwachen (vgl. 1 Kor. 8. 9. 10. 11) und erklärt diesen Ausdruck, indem er ihr Gewissen als schwach bezeichnet (vgl. 1 Kor. 8, 7. 12). Er fürchtet, daß der rücksichtslose Gebrauch der Freiheit vonseiten der Starken den Schwachen zum Anstoß gereiche (vgl. 1 Kor. 8, 9; 10, 32), ihnen Ärgernis bereite (1 Kor. 8, 13), ja den Verlust des Glaubensstandes bei ihnen herbeiführen könne (vgl. 1 Kor. 8, 11). Was beide Richtungen unterscheidet, ist der Genuß oder Nichtgenuß von Fleisch, und zwar mutet der Apostel durch sein eigenes Vorbild auch hier den Freiergesinnten zu, gänzlich auf den Fleischgenuß zu verzichten, wenn sie dadurch vermeiden können, den Schwachen Ärgernis zu geben (vgl. 1 Kor. 8, 13). Prinzipiell redet Paulus auch hier der freien Anschauung das Wort, indem nichts, das mit Danksagung genossen werde, verwerflich sei (vgl. 1 Kor. 10, 30 f.), während erst die subjektive Stellung, die man zu der Speise einnehme, dieselbe für den Genuß untauglich machen könne (vgl. 1 Kor. 10, 28). Die Übereinstimmung beider Abschnitte ist so groß, daß nach dem Vorgang von Bruno Bauer [1])

1) Kritik der paulinischen Briefe, S. 71.

auch Steck [1]) und Völter [2]) eine litterarische Abhängigkeit des einen vom andern konstatieren zu müssen glaubten, freilich ohne damit zugleich der Eigentümlichkeit eines jeden gerecht werden zu können. So auffallend die Parallele ist, so wird man gleichwohl nicht behaupten dürfen, daß die Situation von Röm. 14 ganz dieselbe sei wie diejenige von 1 Kor. 8—10. Im letzteren Abschnitt ist ausdrücklich vom Essen des Götzenopfers die Rede (vgl. 1 Kor. 8, 1. 4. 7. 10; 10, 19. 28), während in Röm. 14 des Götzendienstes nicht mit einem Worte Erwähnung geschieht. Dieser Unterschied wäre nicht verständlich, wenn es sich auch in Röm. 14 um die Frage handelte, ob es erlaubt sei, Götzenopferfleisch als solches zu essen. Dagegen hindert nichts die Annahme, daß sich die Schwachen von Röm. 14 des Fleisch- und Weingenusses enthalten haben, weil sie fürchteten, ohne ihr Wissen Götzenopferfleisch und Libationswein zu genießen. Bei dieser Annahme erklärt sich sowohl die Übereinstimmung mit 1 Kor. 8—10, wie die Verschiedenheit von diesem Abschnitt. Waren es im wesentlichen die gleichen Beweggründe, welche die Schwachen von dem Fleischgenuß zurückhielten, so ist es begreiflich, daß Paulus sie hier wie dort mit dem gleichen Namen benennt, von rücksichtslosem Verfahren gegen sie eine Schädigung ihres Glaubensstandes befürchtet und liebevolle Rücksicht auf sie genommen wissen will. Anderseits läßt es sich aber auch verstehen, daß in Röm. 14 im Unterschied von 1 Kor. 8—10 nicht von Götzenopferfleisch, sondern nur von reiner und unreiner Speise die Rede ist. Die Richtigkeit der Annahme muß sich darin bewähren, daß bei ihr einerseits alle Aussagen von Röm. 14 eine ungezwungene Erklärung finden und daß sich anderseits eine aus diesen Motiven hervorgehende Enthaltung geschichtlich nachweisen läßt.

Bei der Annahme, daß sich die Schwachen von Röm. 14 des Fleisch- und Weingenusses enthalten haben, weil sie befürchteten, dadurch ohne ihr Wissen zum Götzendienst in Beziehung zu treten,

---

1) Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen. S. 157.

2) A. a. O. S. 40 f.

ist vorausgesetzt, daß der Genuß von heidnischem Opferfleisch und Opferwein wenigstens in gewissen Kreisen der christlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters als unzulässig betrachtet wurde. Inbetreff der Judenchristen ist dies zweifellos (vgl. Act. 15, 20. 29; Apoc. 2, 14. 20) wie denn auch schon das mosaische Gesetz (Ex. 34, 15. Num. 25, 2) und die Rabbinen den Genuß von Götzenopfer aufs schärfste verurteilten. Daß die Heidenchristen sich in dieser Beziehung viel freier bewegten, geht schon daraus hervor, daß es nötig war, sie vor solchem Genuß zu warnen (Act. 15, 20. 29. Apoc. 2, 14. 20), besonders deutlich aber ergiebt es sich aus 1 Kor. 8 und 10. Es ist jedoch zu beachten, daß auch Paulus 1 Kor. 10, 14 ff. den Genuß von Götzenopfer verwehrt, sobald eine bewußte Beziehung zum Götzen dadurch hergestellt wird. Und wenn die Schwachen in der korinthischen Gemeinde, wie manche Ausleger annehmen, nicht jüdischer, sondern heidnischer Herkunft waren, so sind sie ein Beweis dafür, daß auch Heidenchristen den Genuß von Götzenopfern prinzipiell verwarfen.

Bekanntlich wurde nun das Opferfleisch nicht nur in unmittelbarer Verbindung mit dem Götzendienst genossen, sondern Fleisch von Opfertieren wurde vielfach zum Kaufe ausgeboten, so daß man in heidnischen Städten niemals sicher wußte, ob man nicht Fleisch eines Opfertieres genieße (vgl. 1 Kor. 10, 25). So lag es nahe, sich alles Fleischgenusses zu enthalten, um nicht wider Willen in Berührung mit dem Götzendienste zu kommen; und ein Gleiches galt inbetreff des Weines, da man auch bei diesem nicht sicher sein konnte, ob nicht ein Teil desselben zu einer Spende an die Götter verwendet worden war. Beispiele solcher Enthaltung finden sich bei Juden häufig in Fällen, wo infolge der äußeren Umstände reines Fleisch und reiner Wein nicht zu erhalten war. So wird von Daniel und seinen Genossen berichtet, daß sie sich weigerten, von der Speise und dem Wein des heidnischen Königs zu genießen und sich lieber mit Vegetabilien und Wasser begnügten (Dan. 1, 5. 8. 12. 16). Als Grund der Enthaltung wird ausdrücklich die Absicht bezeichnet, sich vor Verunreinigung zu hüten, was sich kaum anders als so erklären läßt, daß jede Berührung mit dem Götzendienst vermieden werden sollte. Ebenso wird

2 Macc. 5, 27 berichtet, daß Judas Maccabäus und seine Leute sich auf den Genuß von Kräutern beschränkt hätten, um sich nicht der Befleckung teilhaftig zu machen. Fleisch und Wein werden hier zwar nicht ausdrücklich als gemiedene Speisen genannt, aber da bei der Befleckung nur an Verunreinigung durch heidnisches Wesen gedacht werden kann, so muß die Enthaltung aus der Furcht hervorgegangen sein, durch den Genuß anderer als vegetabilischer Nahrung mit dem Götzendienst in Verbindung zu treten und muß sich also in erster Linie auf das Fleisch bezogen haben, das etwa von einem Opfertier herstammen konnte. Auch Josephus erzählt Vita 3 (14) von einigen in Rom gefangenen Priestern, daß sie nur Feigen und Nüsse genossen hätten, und rühmt dies als eine That, welche zeige, daß sie die Frömmigkeit gegen die Gottheit nicht vergessen hätten. Auch hier kann die Beschränkung auf den Genuß von Vegetabilien nur aus dem Wunsche hervorgegangen sein, alle Beziehungen zu dem Götzendienst zu meiden. Viel reichlichere Belege finden sich im Traktat Aboda Sara des babylon. Talmud. Von dem Fleische der Heiden wird 2, 4 (S. 210 f.) [1]) gesagt, daß es selbst dann nur zur Nutzung (zum Verkauf) erlaubt sei, wenn der Heide die Absicht hegte, es dem Götzen darzubringen. Alles Fleisch dagegen, von dem ein Teil als Götzenopfer dargebracht wurde, ist gänzlich verboten und nicht einmal zur Nutzung erlaubt. Vgl. hierzu auch die Gemara, S. 231. Ebendaselbst (S. 231) wird von Rabbi Elieser berichtet, daß er das Fleisch der Heiden gänzlich verboten habe, weil der Heide dasselbe gleich bei der Schlachtung dem Götzen weihe. Ähnliche Stellen aus anderen jüdischen Schriften siehe bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum II S. 616. Sehr ausführlich sind die Belehrungen über den Wein; handelt doch der fünfte Abschnitt des Traktats größtenteils von dem Verhalten gegenüber dem Wein der Heiden. Aller Wein, von welchem heidnischen Göttern Libationen dargebracht worden sind, ist streng verboten und darf weder zum Genuß noch zur Nutzung

1) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die deutsche Übersetzung des Traktats Aboda Sara, Mischna und Gemara durch F. Chr. Ewald. Nürnberg 1856.

verwendet werden [1]). Da man aber von dem Wein der Heiden nie wiſſen kann, ob nicht ein Teil desſelben zu Libationen gedient hat, ſo wird er ſchlechthin verboten und heißt ſelbſt Opferwein, und dieſes Verbot erſtreckt ſich ſogar auf den Weineſſig [2]). Im einzelnen wird das Verbot auf die mannigfaltigſte Weiſe erweitert und ſicher geſtellt, und auch hier tritt es immer wieder hervor, daß der Wein der Heiden wegen der möglichen Beziehung zum Götzendienſt verboten iſt. Fließt Wein aus heidniſcher Kelter, ſo gilt er als Opferwein und iſt verboten [3]); werden Trauben von einem Heiden getreten, ſo iſt der Wein als Opferwein zu betrachten [4]). Die Scheu vor der Teilnahme am Götzendienſt iſt ſo groß, daß ſelbſt der jüdiſche Wein ſofort verboten wird, wenn er in irgendwelche Beziehung zu heidniſchem Weſen tritt. Berührt ein durch Beſchneidung zum Proſelyten gewordener Sklave jüdiſchen Wein, ſo iſt dieſer verboten, wenn der Sklave noch den Namen eines heidniſchen Gottes im Munde führt [5]); wenn ein Heide in eine Weinkufe fällt und lebendig herausgezogen wird, ſo iſt der Wein gänzlich verboten, weil der Heide dem Götzen für ſeine Rettung dankt und dadurch den Wein zu Opferwein macht [6]); wird jüdiſchem Wein auch nur ein Tropfen von Opferwein beigemiſcht, ſo iſt er verboten [7]); ja iſt nur die Möglichkeit vorhanden, daß von dem einem Juden gehörigen Wein ohne Wiſſen desſelben Libationen dargebracht werden, ſo iſt aller Wein verboten [8]). Vgl. auch Eiſenmenger a. a. O. I, S. 708; II, S. 620 ff. Dergleichen Verordnungen zeigen aufs deutlichſte, wie ſtrenge die Juden den Genuß von Nahrungsmitteln mieden, welche auch nur die geringſte Beziehung zum Götzendienſt hatten.

1) Gemara zu 2, 4. S. 221; Miſchna 4, 2. S. 375.

2) Miſchna 2, 4. S. 210; Gemara zu 2, 4. S. 212 f.; Gemara zu 5, 8. S. 518.

3) Miſchna 4, 8. S. 412.

4) Gemara zu 4, 8. S. 414.

5) Gemara zu 4, 8. S. 420.

6) Gemara zu 4, 9. S. 434.

7) Miſchna und Gemara 5, 8. S. 512; Miſchna 5, 9. S. 519; Miſchna 5, 10. S. 521.

8) Miſchna 5, 4. S. 497.

Innerhalb der christlichen Gemeinde läßt sich eine gleiche Enthaltung nicht ebenso bestimmt nachweisen wie auf jüdischem Boden. Immerhin ist es nach den Angaben des 1. Korintherbriefes überwiegend wahrscheinlich, daß sich die Schwachen in Korinth in weitgehendem Maße des Fleischgenusses enthielten, um ja kein Opferfleisch zu genießen. So erklärt es sich wenigstens am leichtesten, wenn Paulus seine Bereitwilligkeit ausdrückt, gänzlich auf den Fleischgenuß zu verzichten, wenn er dadurch vermeiden könne, dem Bruder Anstoß zu geben (1 Kor. 8, 13). Auch die ausführlichen Belehrungen, welche der Apostel 1 Kor. 10, 25 ff. giebt, legen diese Annahme nahe, indem er hier den Genuß solchen Fleisches als unbedenklich bezeichnet, welches auf heidnischem Markte gekauft, oder auf heidnischer Tafel aufgetragen werde, da ja die Erde des Herrn sei und aller Genuß des Christen durch die Danksagung geheiligt werde.

Man hat gegen die Annahme, daß es sich in Röm. 14 um eine aus Furcht vor Berührung mit dem Götzendienst hervorgegangene Enthaltung handle, schon eingewendet, daß es in Rom ohne Zweifel möglich gewesen sei, auch solches Fleisch zu erhalten, das gar nicht durch heidnische Hände gegangen war. Der Beweis hierfür ist jedoch nicht zu erbringen, und die Analogie von Korinth scheint die Annahme geradezu auszuschließen. Übrigens würde zur Erklärung von Röm. 14 die Voraussetzung hinreichen, die Schwachen hätten sich nur dann des Fleisch- und Weingenusses gänzlich enthalten, wenn sie über die Herkunft der Speisen im Ungewissen waren.

Auch der Gegensatz von rein und unrein entspricht der obigen Annahme. Fleisch und Wein, welche in Beziehung zum Götzendienst standen, galten selbstverständlich als unrein und wurden eben darum gemieden (vgl. Dan. 1, 8; Act. 15, 29). Allerdings wendet Godet ein, es könnte von levitischer Unreinheit der Ausdruck *κοινὸν δι' ἑαυτοῦ* nicht gebraucht werden (Röm. 14, 14), da das Opferfleisch nicht an sich unrein sei, sondern es erst durch seine Beziehung zum Götzendienst werde. Es ist jedoch zu beachten, daß Paulus Röm. 14, 14 nicht den Ursprung der Unreinheit ins Auge faßt, sodaß er zwischen solchem unterscheiden

würde, das von jeher unrein war, und zwischen solchem, das es erst durch irgendwelchen äußeren Einfluß geworden. Der Gegensatz, welcher dem Apostel vorschwebt, ist vielmehr der, ob etwas seinem Wesen nach unrein sei, gleichviel wie die Unreinigkeit zustande gekommen, oder ob die Unreinheit nur in dem Urteil des Menschen vorhanden sei. Wie in Korinth, so scheint auch in Rom bei den Schwachen die Vorstellung vorhanden gewesen zu sein, daß Fleisch und Wein durch die Beziehung zum Götzendienst ihrem Wesen nach verunreinigt worden sei, sodaß der Genuß derselben an sich schon in eine Art von sakramentaler Gemeinschaft mit dem Götzen versetze, gleichviel, welches die innere Stellung des Genießenden sei. Einer solchen Auffassung gegenüber konnte und mußte der Apostel bezeugen, daß überhaupt nichts an sich unrein sei, sondern erst durch das Urteil des Genießenden unrein werde.

Ging die Enthaltung der Schwachen aus Scheu vor Verunreinigung durch den Götzendienst hervor, so wird nun auch die Stellung völlig verständlich, welche der Apostel selbst den Schwachen gegenüber einnimmt und die er gleicherweise auch den Starken zur Pflicht macht. Waren die Schwachen bei ihrer Enthaltung nur darauf bedacht, sich vor Befleckung durch heidnisches Wesen zu hüten, so konnte ihr Verhalten mit aller Wahrheit als Bethätigung ihres Verhältnisses zu Christo bezeichnet werden, und der Apostel konnte demselben subjektive Berechtigung zugestehen und eine schonende Behandlung der Schwachen durch die Freiergesinnten fordern. Anderseits mußte er aber auch die Enthaltung als Glaubensschwäche beurteilen, weil sich in ihr eine Ängstlichkeit kund gab, welche die Bedeutung des Werkes Christi nicht völlig zu würdigen wußte und noch immer die Anschauung hegte, als ob äußere Dinge wie Essen und Trinken auf das Verhältnis zu Gott und Christo etwelchen Einfluß haben könnten. Wohl waren die Schwachen nicht so weit gegangen, den Besitz des Heils an dergleichen Dinge zu binden, aber sie fühlten sich doch berechtigt, über die Andersgesinnten abzuurteilen, und Paulus sieht sich genötigt, sie daran zu erinnern, daß der Herr die Macht habe, auch denjenigen aufrecht zu erhalten, welcher unbefangen alles genieße. So mußte der Apostel seine eigene grundsätzliche Stellung deutlich aussprechen

und die Freiergesinnten gegenüber dem Urteil der Schwachen in Schutz nehmen, aber doch auch wieder davor warnen, die Schwachen irre zu machen, da ihr sittliches Verhalten auf religiösen Beweggründen beruhte und darum erst dann anders werden konnte, wenn sich ihr Glaube und ihre religiöse Erkenntnis vertiefte.

So scheinen denn alle Angaben von Röm. 14 der Annahme zu entsprechen, daß die Enthaltung der Schwachen aus der Furcht hervorgegangen sei, unwissentlich Opferfleisch und Libationswein zu genießen, und es erübrigt nur noch, die Enthaltung mit der Beobachtung gewisser Tage in Beziehung zu setzen. Schon aus dem bisher Gesagten ist hervorgegangen, daß eine so begründete Enthaltung von Fleisch und Wein sich vorwiegend bei Juden vorfand; wenn auch das Beispiel der Schwachen in Korinth die Möglichkeit offen läßt, daß die gleichen Motive auch für Heidenchristen maßgebend waren. Läßt sich nun aber, wie schon oben gezeigt wurde, die Aussonderung gewisser Tage nicht wohl anders als von der Beobachtung jüdischer Festtage, namentlich des Sabbats, verstehen, so wird man mit ziemlicher Sicherheit den Schluß ziehen können, daß die Schwachen von Röm. 14 Judenchristen waren, welche aus der Schule des Gesetzes und der Rabbinen einen so tiefen Abscheu gegen alle Berührung mit dem Götzendienst mitbrachten, daß sie sich lieber die weitgehendste Enthaltung auferlegten, als sich auch nur der Gefahr einer Verunreinigung durch heidnisches Wesen auszusetzen. Die eben dargelegte Anschauung ist im wesentlichen, wenn auch mit verschiedenen Modifikationen im einzelnen durch Flatt, Tholuck und Philippi in ihren Kommentaren zum Römerbrief, sowie durch Neander [1]) und Kamphausen [2]) vertreten worden.

3. Folgerungen.

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß die Schwachen von Röm. 14 aller Wahrscheinlichkeit nach als Judenchristen zu

---

1) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 5. Aufl. 1862. S. 355—360.

2) In Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums. S. 445.

betrachten sind, die zwar nicht nach Weise der Pharisäer für das Gesetz eiferten, sich aber doch durch gewisse Vorschriften des Gesetzes und durch rabbinische Satzungen noch immer gebunden erachteten. Dies wird nun zunächst zu der Folgerung berechtigen, daß die ihnen gegenüberstehende Majorität aus Heidenchristen bestand. Hätte man die Schwachen als essenisch gesinnte Judenchristen zu betrachten, so wäre dieser Schluß nicht zulässig, denn dann könnte denselben auch eine judenchristliche Majorität von anderer Richtung gegenüberstehen. Sind dagegen die Schwachen nur als gesetzestreue Judenchristen anzusehen, so ist die Annahme unmöglich, daß sich auch die Majorität der Gemeinde aus Judenchristen zusammengesetzt habe. Wenigstens wäre eine judenchristliche Gemeinde, die sich von so tief gewurzelten jüdischen Anschauungen wie den Röm. 14 in Betracht kommenden völlig losgemacht hätte, ohne Beispiel. Immerhin mag zugegeben werden, daß eine völlig durchschlagende Beweisführung hier nicht möglich ist, sondern daß die Verhältnisse von Kap. 14 sich der Annahme nur günstig zeigen, welche der Römerbrief in seinen übrigen Teilen so unverkennbar nahe legt.

Von Wichtigkeit ist es jedenfalls, daß sich aus Röm. 14 das Vorhandensein einer judenchristlichen Minorität in der Gemeinde konstatieren läßt. Darf dieselbe auch nach den Erörterungen von Kap. 14 keineswegs als judaistisch angesehen werden, so bot sie doch der judaistischen Agitation einen natürlichen Anknüpfungspunkt dar. Persönliche Beziehungen, welche die Judenchristen in Rom zu gläubigen Juden anderer Gegenden besaßen, konnten leicht dazu führen, daß mancherlei Vorurteile gegen Paulus, die in judenchristlichen Kreisen so weit verbreitet waren, auch nach Rom drangen. Und ebenso konnte die judaistische Anschauung über das Gesetz viel leichteren Eingang finden, wenn sich in Rom bereits eine Anzahl gesetzestreuer Judenchristen vorfand. So erklärt es sich, wie Paulus sich veranlaßt sehen konnte, der römischen Gemeinde einen Brief zu schreiben, in dem er ihr sein Evangelium in einer Weise darlegte, welche überall eine apologetische Abzweckung erkennen läßt. Wissen wir auch nicht, wie viel von judaistischem Einfluß bereits nach Rom gedrungen sein mochte, so legte gerade jene judenchrist-

liche Minderheit in der römischen Gemeinde dem Apostel den Gedanken doch nahe genug, daß seine judaistischen Gegner es zweifellos versuchen würden, auch die römische Gemeinde für sich zu gewinnen. Wollte er darum bei seiner geplanten Reise in den Westen das Feld nicht bereits besetzt finden, so mußte er zunächst einmal brieflich der drohenden Gefahr vorzubeugen suchen, indem er sich den Anklagen gegenüber verteidigte, die bereits gegen ihn erhoben worden waren, und zugleich durch seine Darlegung den römischen Christen einen sicheren Halt gegen eine bevorstehende judaistische Agitation darbot.

Das Ergebnis der Untersuchung über Röm. 14 ist aber auch für die Kritik von Kap. 15 nicht ohne Bedeutung. Hermann Schultz [1]) und Völter [2]) glauben nämlich, in der Thatsache, daß in Kap. 15, 7—13 der Gegensatz von Starken und Schwachen in denjenigen von Beschnittenen und Unbeschnittenen umgesetzt werde, einen Beweis dafür erblicken zu können, daß Kap. 15, 7—13 ursprünglich nicht mit 14, 1 — 15, 6 verbunden gewesen sei. Die Annahme der genannten Kritiker wäre allerdings auch dann nicht genügend begründet, wenn der Unterschied zwischen Starken und Schwachen mit dem Gegensatz von Heiden- und Judenchristen gar nichts zu thun hätte, denn warum sollte der Apostel die römischen Christen nicht auffordern können, sich durch die in ihrer Mitte vorhandenen Unterschiede von der gegenseitigen Liebesübung nicht abhalten zu lassen, wenn doch Christus den noch viel tiefer greifenden Gegensatz zwischen Juden und Heiden dadurch überbrückte, daß er sich gleicherweise der Heiden wie der Juden annahm. Noch viel deutlicher wird jedoch die Unhaltbarkeit jener Begründung, wenn der Gegensatz zwischen Starken und Schwachen innerhalb der römischen Gemeinde mit demjenigen zwischen Heiden- und Judenchristen zusammenfiel. Beide Teile hatten dann in dem Thun Christi unmittelbar das Vorbild für ihre eigene Handlungsweise und den stärksten Antrieb zu wechselseitigem Entgegenkommen. Für das

1) Die Adresse der letzten Kapitel des Briefes an die Römer in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876. S. 118.

2) A. a. O. S. 41 f.

Verſtändnis des Zuſammenhangs iſt es ziemlich gleichgültig, ob man in V. 7 mit Weſtcott und Hort προσελάβετο ἡμᾶς oder mit Tiſchendorf VIII προσελάβετο ὑμᾶς lieſt. Im erſteren Fall würde das Pronomen den ganzen Umfang der Chriſtenheit in ſich begreifen, während es ſich im letzteren nur auf die römiſche Gemeinde bezieht. In beiden Fällen aber ſind in dem Pronomen Juden- und Heidenchriſten zuſammengefaßt, denn es iſt eine durchaus willkürliche Annahme mancher Ausleger, daß προσλαμβάνεσθαι nur von den Heidenchriſten gebraucht ſein könne (vgl. Pſ. 26, 10; 64, 5; 72, 24 LXX). So wird man denn ſagen können, daß gerade die Ermahnung von Kap. 15, 7—13 die ganze Erörterung von 14, 1 — 15, 6 in paſſendſter und wirkungsvollſter Weiſe abſchließt.

2.

Zur Auslegung der Stelle Jak. 3, 1—8.

Von

Lic. Dr. Wandel,
Oberpfarrer in Strausberg [1]).

Daß der Verfaſſer des Jakobusbriefes mit dem Schluß des zweiten Kapitels, der Auseinanderſetzung über das Verhältnis von Glauben und Werken, zu einem relativen Schlußpunkt gelangt iſt, darüber ſind, ſo viel ich ſehe, wohl alle Exegeten einig und werden es hoffentlich immer mehr auch in dem Punkt werden, daß der Schreiber dieſes Briefes die Pauliniſche Rechtfertigungslehre durchaus nicht kennt, daher ihm nichts ferner liegt, als gegen ſie zu polemiſieren.

Überhaupt iſt der allgemeine Eindruck, den man nach gründlichem Studium dieſes Briefes erhält, der, daß wir in ihm vielleicht das älteſte Schriftſtück des Kanon vor uns haben, im Lapidarſtyl geſchrieben, von durch und durch praktiſcher Tendenz, in gedrängter Kürze, ſtellenweis dunkler Sprache; aber reichhaltig im Gedanken und in ſtrengem gedanklichem Zuſammenhange fortſchreitend, trotzdem ſo oft das Gegenteil behauptet worden iſt.

So hat denn auch die Ermahnung, mit der das dritte Kapitel, deſſen erſte acht Verſe uns beſchäftigen ſollen, beginnt: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου*! eine rein praktiſche Tendenz und hängt zugleich mit dem Schlußgedanken des zweiten Kapitels theoretiſch eng zuſammen. Von der betrübenden Thatſache ange-

1) Ohne unſere Bedenken gegen Einzelnes in dieſer Auslegung verſchweigen zu können, haben wir dieſelbe aufgenommen in der Erwartung, daß ſie geeignet ſein werde, eine neue Diskuſſion der ſchwierigen exegetiſchen Fragen anzuregen.
Die Redaktion.

regt, daß in den älteſten Gemeinden, in welchen die lehrhafte Thätigkeit an den Brüdern nicht, wie heute, in die Schranken eines beſtimmten Berufs gewieſen war, viele, teilweis wohl aus unlauteren Motiven, Eitelkeit und Ruhmſucht, ſich dazu drängten, in den Verſammlungen lehrend aufzutreten, — zugleich von der Bedeutung des Gedankens getragen, daß der Glaube ohne Werke tot ſei, warnt der Apoſtel vor dieſem Haſchen und Jagen nach einer lehrhaften Stellung den Brüdern gegenüber, weil nirgend anderswo es ſchwerer iſt, Glauben und Werke mit einander zu verbinden, als in dem Beruf, der vorwiegend die Zunge zu ſeinem Organ hat. Dieſes Organ iſt am ſchwerſten zu dem Dienſt zu nötigen, den der Glaube verlangt, und Glaube und Werke klaffen nirgend weiter auseinander als bei vielen Lehrern, die anderen predigen, um ſelbſt verwerflich zu werden.

Wir glauben nicht, daß es nötig iſt, noch die Stelle Kap. 1, 19 zur Begründung dieſer Mahnung herbeizuziehen, wie vielfach geſchehen iſt; denn das Wort: *ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος κτλ.* iſt weder als allgemeine ſprichwörtliche Rede zu verſtehen, was ganz gegen den Geiſt des Apoſtels wäre, dem unbeſtimmt verallgemeinerndes Reden durchaus fremd iſt, noch iſt bei dem Reden an Streitreden der Chriſten untereinander gedacht, ſondern beides: Reden wie Hören, ſteht in Beziehung zu dem *λόγος ἀληθείας*, von dem im 18. Verſe geſprochen iſt, und muß ſein Verſtändnis von dieſem auch im 19. Verſe zu ergänzenden Begriff aus empfangen.

Ebenſo wenig bedarf es heute noch einer Auseinanderſetzung über die Bedeutung von *διδάσκαλος* oder über den Sinn der Verbindung *πολλοὶ γίνεσθαι*. Denn der erſtere Ausdruck wird von ziemlich allen Exegeten durch den, in altchriſtlichen Gemeinden ſtattfindenden Brauch erklärt, wonach der vom Geiſt ſich erfüllt Glaubende in der Gemeindeverſammlung lehrend auftreten konnte; und der Sinn der letzteren Verbindung wird am beſten durch die Überſetzung: „Werdet nicht ſo zahlreich Lehrer, meine Brüder!“ wiedergegeben, womit der Apoſtel, wie ſchon vorhin bemerkt, vor dem unmotivierten Zudrang zum Lehrertum und lehrhaften Auftreten warnen will. Daher kann eine Auffaſſung, wie ſie früher von Kern vertreten wurde, nach welcher Jakobus vor den an die

Pauliniſche Rechtfertigungslehre ſich anknüpfenden Lehrſtreitigkeiten zwiſchen Heiden- und Judenchriſten warnen und von der zu ſtrengen Aburteilung über einander abmahnen ſoll, heute nur als ein ganz grobes Mißverſtändnis der einfachen apoſtoliſchen Worte beurteilt werden, welches, ſoweit mir bekannt, auch von keinem der ſpäteren Kommentatoren geteilt worden iſt. Indem der Text fortfährt: *εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα*, und die Rede ſich in der erſten Perſon fortſetzt, ſchließt der Redner ſich ſelbſt mit ein, wozu er, der ſelbſt Lehrer iſt, allen Grund zu haben glaubt. Wir Lehrer, iſt ſeine Meinung, werden ein ſchwereres Strafurteil oder Gericht empfangen, und das Bewußtſein hiervon müßte dem unüberlegten, teilweis unlauteren Sichzudrängen zum Lehrertum eine heilſame Schranke ſetzen. Die ganz ungerechtfertigte Ablenkung, die Kern ſich inbezug auf den Begriff des *διδάσκαλος* erlaubt hatte, brachte für ihn ein nicht minder großes Mißverſtändnis der erſten Perſon in *λημψόμεθα* und damit dieſes ganzen, den vorigen begründenden Participialſatzes zuſtande. Die erſte Perſon des Verb verſtand er von allen Menſchen, und bei dem Gericht dachte er an ein ſolches, welches ſchwerer über diejenigen ausfallen würde, die lieblos ihre Brüder verurteilen, als über ſolche, die weniger verletzend mit ihren Brüdern ſtreiten. Nichts verunſtaltet den Sinn des apoſtoliſchen Wortes mehr, als dieſe unbeſtimmte, zahme, alles verblaſſende Weiſe es aufzufaſſen, da es im Gegenteil ganz beſtimmt, ſcharf begrenzt, wenn man will ſchroff, einſeitig und individuell verſtanden ſein muß. In der That wird das Strafurteil über die Lehrer, die als Subjekt von *λημψόμεθα* gedacht werden müſſen, größer als das über jeden anderen zu fällende ſein, nicht „ob plures offensiones“, wie Bengel erläutert, ſondern weil der Lehrer außer in ſeiner Einzelperſönlichkeit noch in ſeinen Schülern vor dem Stuhl des Richters in Betracht kommt. Je gewaltiger die Macht des Wirkens iſt, die der Katheder oder die Kanzel verleiht, um ſo größer auch die Verantwortlichkeit für den, der ſie beſteigt, um ſo größer auch das Gericht, wenn der Lehrer ſich des Mißbrauchs derſelben mittelſt der Zunge ſchuldig macht. So iſt bei dem Komparativ *μεῖζον* natürlich zu ergänzen: (größer) als das die Nichtlehrer betreffende Gericht; aber die Ver-

ſchuldung mit Erdmann darin ſuchen wollen, daß man ſich zum Lehren hinzugedrängt hat, wobei es nicht ohne ſchwere Zungenſünden abgehen ſoll, heißt den Schwerpunkt auf die Nebenſache anſtatt auf die Hauptſache legen. Worein man auch den größeren Umfang dieſes Gerichts ſetzen mag, ob in das von uns hervorgehobene Moment, in welches auch v. Soden ihn ſetzt, oder in andere, immer muß die Größe dieſes Umfangs durch den Lehrberuf ſelbſt und ſeine Eigentümlichkeiten begründet werden, nicht aber durch etwas, was beim Drängen danach zufällig vorkommen könnte.

Eine eigentümliche Umbiegung der Schärfe des begründenden Gedankens *εἰδότες ὅτι κτλ.* hat Huther und nach ihm Beyſchlag dem Participium dadurch gegeben, daß ſie es eng mit dem Imperativ *γίνεσθε* verknüpft und ſelbſt noch in die Ermahnung verflochten haben, wodurch es den Sinn erhält: Indem ihr bedenken mögt, daß wir Lehrer ꝛc. ꝛc. (vgl. Luthers Überſetzung: „und wiſſet u. ſ. w.“). Sonach wird unentſchieden gelaſſen, ob das Axiom von dem ſchwereren Gericht des Lehrerſtandes den Leſern bekannt ſei oder nicht. Der Apoſtel würde alſo ſeine Mahnung nicht dadurch begründen, daß ſeine Leſer um das größere Gericht des Lehrſtandes wiſſen, ſondern dadurch, daß er dieſe Thatſache behauptet, ohne daß jene darum wiſſen.

Ich möchte mich zur Abwehr dieſer Auffaſſung nicht mit v. Hofmann auf die ähnliche Konſtruktion Kap. 1, 2 berufen und den Gebrauch des präſentiſchen Particips *γινώσκοντες* an dieſer Stelle nicht in Parallele ſtellen mit dem perfektiviſchen Particip *εἰδότες* an der unſrigen; glaube vielmehr, daß die Stelle 1, 2 von Huther richtig gegen v. Hofmann gefaßt wird, der ſeinerſeits dem *γινώσκοντες* erſt einen perfektiviſchen Sinn vindizieren muß, um die Parallele herauszubringen. Vielmehr möchte ich mich einfach auf den Sinn von *εἰδότες* ſtützen, welcher unter keiner Bedingung geſtattet, die Frage unentſchieden zu laſſen, ob des Apoſtels Leſer um das größere Gericht, welches die Lehrer bedroht, wiſſen, oder ob nicht, ſondern ein ſolches Wiſſen beſtimmt vorausſetzt, womit dieſes Wiſſen am natürlichſten als die Begründung der apoſtoliſchen Mahnung verſtanden wird, und man nicht nötig hat, eine erneute Begründung für dieſe Mahnung in dem Anfang des

zweiten Verſes, wie Beyſchlag will, zu ſuchen. Auch iſt der ſo herauskommende Gedanke: Werdet nicht ſo zahlreich Lehrer, meine Brüder! da ihr wiſſet, daß wir Lehrer ein größeres Gericht empfangen werden, ungleich machtvoller, und energiſcher die darin liegende Mahnung, als bei der Faſſung, die Huther und Beyſchlag bevorzugt haben.

Und dieſes Gericht, von dem Jakobus ſpricht, iſt keineswegs nur ein mögliches, ſondern ebenſo ſehr ein wirkliches, weil Möglichkeit und Wirklichkeit ſich hier vollkommen decken. Es gehört nach Jakobus einmal zum Lehrerſtand, daß er ein umfangreicheres Gericht über ſich ergehen laſſen muß, und die gemeine, die ſchlechte Wirklichkeit deckt ſich damit inſofern, als alle Lehrer ohne Ausnahme dieſes Gericht an ſich erfahren werden, weil ſie alle vielfältig fehlen. Aus dieſem Gedankengang verſteht ſich das γὰρ, mit welchem der nächſte Vers beginnt, welches γὰρ natürlich nur den unmittelbar vorhergehenden Schlußgedanken des erſten Verſes begründen ſoll und nicht etwa noch die das Ganze beginnende Ermahnung, wie Beyſchlag es faßt, der den Apoſtel ſagen läßt: Werdet nicht ſo zahlreich Lehrer, denn wir „Menſchenkinder“ ſündigen ohnedies genug, und haben ſomit keine Urſache, uns auf ein ſo heikles Gebiet, wie der Lehrberuf iſt, zu begeben. Denn die Ermahnung: *Μὴ γίνεσθε διδάσκαλοι* iſt ſchon durch den Satz mit *εἰδότες κτλ.* genügend begründet, und nur wenn man die kauſative Bedeutung dieſes Participiums abſtumpft, kann man dahin kommen, nach einer andern Begründung ſich umzuſehen, einer Bemühung, deren wir entraten können, und darauf um ſo mehr verzichten, da von „Menſchenkindern“ nicht geſprochen wird, ſondern der Apoſtel von Lehrern redet. Genauer noch: durch das γὰρ wird nur die beſtimmte uneingeſchränkte futuriſche Ausſage: *λημψόμεθα* begründet. Die Beſtimmtheit und Allgemeinheit dieſer Behauptung muß der Apoſtel ſeinen Leſern gegenüber begründen, und er thut dies durch den Hinweis darauf, daß wir Lehrer ſämtlich in vielen Stücken fehlen, daher das Gericht keinem erſpart werden kann, wobei Jakobus keineswegs an die allgemeine Sündhaftigkeit des Lehrers, ſofern er Menſch iſt, denkt, ſondern an die Verſündigungen, die der Lehrer als ſolcher *ἐν λόγῳ* begeht. Wir

leugnen daher die Behauptung Beyſchlags, daß das πταίειν ἐν λόγῳ im zweiten Satz des zweiten Verſes dem πταίειν im erſten Satz ſich ſubſumiere, das letztere mithin im ſchlechthin allgemeinen Sinne zu nehmen ſei, und behaupten demgegenüber, daß auch das erſtere πταίειν, trotz ſeines allgemeinen Ausſehens, ebenſo ſpeziell iſt wie das zweite, und ſich auf die Verſündigungen nicht im allgemeinen, ſondern auf die ἐν λόγῳ bezieht, ebenſo wie wir leugnen, daß unter ἅπαντες an alle Menſchenkinder gedacht werde, trotzdem mit Ausnahme von de Wette in der älteren Ausgabe und v. Hofmann, alle anderen Exegeten den Apoſtel ſeine Behauptung verallgemeinern und ihn vom Lehrer auf den Menſchen übergehen laſſen, eine Auffaſſung, wodurch das Verſtändnis der folgenden Verſe ganz außerordentlich verändert worden iſt, nicht gerade zu ihrem Vorteil, wie uns dünkt.

Fragt man nach den Gründen, die eine ſo erhebliche Ausweichung aus dem Geleiſe des erſten Verſes rechtfertigen ſollen, ſo erörtert Erdmann: die Lehrer könnten nicht gemeint ſein, denn ſie hätten in dieſem Fall ausdrücklich genannt werden müſſen; eine Behauptung, der man getroſt die andere entgegenſetzen kann, daß, wenn doch eingeſtandenermaßen ſich der Apoſtel in dem λημψόμεθα mit den Lehrern zuſammenſchließt, er vielmehr die „Menſchen“ ausdrücklich hätte nennen müſſen, wollte er ſeine weitere Erörterung auf dieſe anſtatt auf die Lehrer bezogen wiſſen. Durch den Begriff ἅπαντες, ſo ergänzt Brückner Erdmanns Beweisführung, habe das Subjekt eine Erweiterung erfahren, die über den engeren Kreis der Lehrer hinauszugehen nötige, wozu auch die beſondere Hervorkehrung des ἐν λόγῳ οὐ πταίειν dränge, die (hier ſtimmen Brückner und Beyſchlag zuſammen), für das unbeſtimmte πταίειν eine allgemeinere Bedeutung fordere. — Im Gegenteil nötigt weder das ἅπαντες, an alle Menſchen zu denken, denn es kann ebenſo gut auch auf alle Lehrer bezogen werden, noch die Beſtimmung des zuerſt unbeſtimmten οὐ πταίειν durch den Zuſatz ἐν λόγῳ, was weiter unten bei der Beſprechung dieſes Ausdrucks noch klarer werden wird. Es iſt lediglich der Schimmer des Allgemeinen, der auf den Anfangsworten des zweiten Verſes ruht, welcher die meiſten Exegeten bewogen hat, den Apoſtel ſtatt vom Lehrer, vom Men-

ſchen reden zu laſſen. — Aber man darf ſich bei einem Autor, wie Jakobus es iſt, ſelbſt durch den ſcheinbar unbeſtimmten Ausdruck nicht ohne weiteres von dem einmal eingeſchlagenen Gedankengang ab- und auf Irrwege führen laſſen, die ſtrenge Einſeitigkeit des apoſtoliſchen Wortes wird durch ſolche Verallgemeinerung nur allzu leicht um ihre Kraft gebracht. — Welche bedeutungsloſe Redewendung wäre doch in dieſem Zuſammenhang der allgemeine Satz, daß wir Menſchen allzumal im Worte uns verſündigen, oder der noch allgemeinere, daß wir Menſchen uns überhaupt verſündigen! Eine ſolche Behauptung könnte den Schluß des vorigen Verſes gar nicht begründen; daher die zuletzt genannten beiden Exegeten dieſe Begründung in dem, mit *εἴ τις* beginnenden Satze ſuchen wollen, und Erdmann, um ſich aus dieſer Verlegenheit zu ziehen, den Gedanken einſchaltet, daß Zungenſünden überhaupt ſchwer beſtraft werden, wie viel ſchwerer alſo die des Lehrers; von welcher Klimax freilich bei Jakobus nichts zu leſen ſteht. Wir unſerſeits ſind keiner Hilfskonſtruktionen benötigt, da wir in der vom Apoſtel ſelbſt vorgezeichneten Bahn ſtehen geblieben ſind. Von Lehrern iſt die Rede, die vom Herrn hinſichtlich ihres Berufes beurteilt werden, und ſämtlich dem Gericht verfallen, welches umfangreicher ſie als jeden andern Menſchen treffen wird, weil jeder unter ihnen ſich (in der Rede), vielfach verſündigt. Die Beibehaltung der erſten Perſon in *πταίομεν* leitet dazu an, dasſelbe Subjekt wie in *λημψόμεθα* zu ſetzen, nämlich die Lehrer, in deren Zahl ſich der Apoſtel mit einrechnet. Selbſt das folgende ganz unbeſtimmt ſcheinende *εἴ τις* nötigt uns nicht, etwas anderes zu ergänzen als *διδάσκαλος*. Wenn irgendein Lehrer, will Jakobus ſagen, im Worte nicht fehlt, der iſt ein vollkommener Mann, nämlich nicht nur als Lehrer, ſondern auch in der weiteren Beziehung als *ἀνὴρ* vollkommen. Hieraus iſt klar, daß wir die Bedeutung des *λόγος* nicht in der Weiſe abzuſchwächen brauchen, wie Kern dies that, der von der Rede als dem Werkzeug der wechſelſeitigen Mitteilung der Menſchen untereinander ſprach; vielmehr iſt für den Lehrer in erſter Beziehung das amtliche Reden dasjenige, das in Betracht kommt, demnächſt freilich auch die außeramtliche Rede, ſo daß *ἐν λόγῳ* allerdings, worin die anderen Exegeten ziemlich einig ſind, dem *ἐν*

τῷ λαλῆσαι gleichkommt (1, 19). Hingegen beſtreiten wir, daß εἴ τις ſich mit ὅστις vertauſchen laſſe, ebenſo wie wir beſtreiten, daß der mit εἴ τις beginnende Satz irgendwie eine Begründung des vorigen enthalte. Es fehlt jede begründende Partikel äußerlich angeſehen, er ſteht aſyndetiſch neben dem vorigen, und es bedarf auch wirklich keines begründenden oder eines andern Bandes zwiſchen zwei Sätzen, von denen einer dem andern ſo ſichtbar zur Erklärung dienen ſoll, wie der zweite dem erſten. Denn mit der allgemeinen Behauptung, daß wir Lehrer alle viel in der Rede uns verſündigen, hatte der Apoſtel begonnen, und mit der ganz beſonderen fährt er fort, daß, wenn irgendein Lehrer im Worte fehllos oder in der Rede völlig ſündenfrei ſei (dieſen poſitiven Sinn hat der negative Begriff οὐ πταίειν), daß dieſer Lehrer ein vollkommener Mann zu heißen verdiene. Was ſollte wohl zwiſchen dieſen beiden Sätzen eine Partikel kauſaler Bedeutung? Allerdings haben manche Exegeten ſich bemüht, dem Satz eine ſolche Bedeutung abzugewinnen.

De Wette in ſeiner urſprünglichen Faſſung, der als Subjekt von πταίομεν ἅπαντες die Lehrer anſah, hat eine ſolche Begründung darin gefunden, ohne freilich zu erklären, wie das Ding eigentlich zu nehmen ſei; und Brückner in ſeiner Umarbeitung des de Wetteſchen Kommentars, der ἅπαντες und πταίομεν ganz allgemein verſtand, hat ſie ebenfalls behauptet. Aber, wenn man die mühſame und gezwungene Deduktion lieſt, mittelſt welcher dieſe Behauptung klar gelegt werden ſoll, wird man ſchwerlich umhin können, den Gedanken aufzugeben und ſich der einfacheren Faſſung, wie ſie Erdmann vertreten hat, zuzuwenden.

Als Erläuterung des vorangehenden Satzes faſſen auch wir die mit εἴ τις anhebenden Worte bis ἀνήρ und haben nunmehr zuzuſehen, inwiefern der Schluß dieſes Verſes δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα eine Erklärung des vorhergehenden Begriffes bilden könne; denn wenigſtens grammatikaliſche Schwierigkeiten ſind in ihnen nicht vorhanden, auch ſdaß ſie den Begriff τέλειος verdeutlichen ſollen, wird von allen Auslegern anerkannt, nur über den Umfang dieſer Erläuterung, ſowie über das Verſtändnis des Ausdrucks ὅλον τὸ σῶμα iſt Meinungsverſchiedenheit möglich und beſonders der letzte

Begriff ist in hohem Maße streitig, weshalb wir mit ihm beginnen.

Am einfachsten erscheint es zunächst, an den menschlichen Leib, die Glieder desselben, an Hände, Füße ꝛc. zu denken, und den Apostel mit Beyschlag u. a. sagen zu lassen, daß, wer seine Zunge zu beherrschen wisse, auch alle andern Glieder des Leibes völlig in der Gewalt habe. Für diese Auffassung pflegt man sich auch auf das *ὅλον τὸ σῶμα* des nächsten Verses, sowie überhaupt darauf zu berufen, daß im folgenden ausdrücklich von der Zunge und anderen leiblichen Gliedern die Rede ist, auch *ὅλον τὸ σῶμα* im 6. Verse wiederum den menschlichen Leib bezeichne. Indessen ist trotz des scheinbar planen und leicht verständlichen Gedankens ein zweifaches zu erwägen. Zunächst spricht der Apostel bisher weder von der Zunge noch von Gliedern des menschlichen Leibes überhaupt. Erst mit der gleichnisartigen Rede im folgenden Verse beginnt er davon zu sprechen, während er im vorangegangenen den Ausdruck *ἐν λόγῳ οὐ πταίειν* gebrauchte, der durchaus nicht dasselbe sagt, was unsere Redewendung: „die Zunge zügeln" ausdrückt, sondern erheblich mehr, nämlich: untadelig oder fehllos sein in der Rede; wenn irgendein Lehrer, dahin verstehen wir ihn, in der Rede völlig untadelig ist, ein Meister des Wortes, nicht technisch etwa, sondern hinsichtlich des sittlichen Gehalts seiner Rede, der ist ꝛc. Geringer darf der Ausdruck *οὐ πταίειν*, der ein Ganzes bildet, nicht gefaßt werden. Wenn nun der Apostel diesen, im Punkt der Rede, fehllosen Lehrer für einen vollkommenen Mann erklärt, so begreift man in der That nicht, warum der Begriff der *τελειότης* von ihm darauf beschränkt wird, daß jener nur seine Glieder im Zaum zu halten fähig sei, da doch vorher von keinem einzelnen Gliede gesprochen ist, und sieht sich unvermerkt genötigt, den Begriff *ὅλον τὸ σῶμα* auch auf den inneren Organismus des Menschen auszudehnen, seine Geistes- und Gemütsbewegungen mit hineinzunehmen, so daß der Gedanke nunmehr lautet: Wer ein Meister ist in der Rede, ist vollkommen, kann sich selbst beherrschen; so faßte schon Bengel im Gnomon diese Worte. — Das Ganze käme also im Grunde auf ein analytisches Urteil heraus, und der prädikative Satz mit *δυνατός κτλ.* brächte nichts Neues,

ſondern ſagte nur dasſelbe, wenngleich mit anderen Worten, was das vorhergehende *τέλειον* in einem Worte ausdrückt, eine bei dem ſonſt wortkargen Apoſtel ordentlich auffällige Erſcheinung. Indeſſen muß wieder daran erinnert werden, daß nur die fehlerhafte Verallgemeinerung des Subjekts von *πταίομεν* und der Begriffe *ἅπαντες* und *τις* zu dieſer Auffaſſung hat führen können.

Der Apoſtel ſpricht vom Lehrer und ſagt von dieſem, daß, wenn er in der Rede fehllos ſei, er ein vollkommener Mann genannt werden könne. Die Fähigkeit, in der Rede untadelig zu ſein, ſteht dem Apoſtel alſo außerordentlich hoch, ſo hoch, daß ſie ihm das Merkzeichen völliger Fehlloſigkeit iſt. Mit der Hand nicht fehl zu greifen, mit dem Fuß nicht fehl zu treten, ſteht ihm nicht ſo hoch und würde wohl für ihn kein Zeichen voller Fehlloſigkeit ſein; doch allein deshalb, weil die Rede diejenige Äußerung des menſchlichen Geiſtes iſt, durch welche der Menſch ſeine Denkfähigkeit, alſo das, was ihn zum Menſchen macht, allen unmittelbar kund thut, wodurch er ſich als Menſch zunächſt, vornehmlich und zumeiſt bewährt. Wir treffen daher hier mit dem Gedanken Brückners zuſammen, daß die Fehlloſigkeit im Wort oder das: *ἐν λόγῳ οὐ πταίειν* dem Apoſtel das Merkzeichen für das *οὐ πταίειν* überhaupt ſei. Aber auch nur in dieſem Punkte ſchließen wir uns an ihn an. Die weitere Ausdeutung des erklärenden Schlußſatzes: *δυνατὸς καὶ κτλ.* faſſen wir anders; nicht ſo nämlich, als wollte der Apoſtel die menſchliche Vollkommenheit im allgemeinen dadurch verdeutlichen, — ſondern in ſtrenger Konſequenz unſerer Auffaſſung des Subjekts in *τις* und *οὗτος*, welches der Lehrer iſt, verſtehen wir ihn dahin, daß er eine beſtimmte Seite der allgemein menſchlichen *τελειότης* heraushebt, wodurch der Gedanke nicht auf demſelben Niveau wie bisher ſtehen bleibt, ſondern weiter geführt wird. Dem Apoſtel iſt es augenſcheinlich darum zu thun, diejenige ſpezielle Entfaltung der *τελειότης* hervorzuheben, die zum Stand des Lehrers, insbeſondere zu ſeiner Fehlloſigkeit in der Rede gehört, und von ihm in das *χαλιναγωγεῖν* geſetzt wird. Zu dem letzteren, als zur höchſten Aufgabe des Lehres, eignet ſich nur, wer in der Rede fehllos iſt, weſſen Worte jederzeit und überall von ſittlichem Gehalt erfüllt, einen reinen unbefleckten Geiſt und Charakter verraten.

Diese höchste Aufgabe des Lehrers kann aber nicht darin gesucht werden, daß er sich selbst am Zügel führe, denn dies ist vielmehr die Voraussetzung dazu, sondern kann nur darin gesucht werden, daß er durch seine lehrhafte Rede auf die Gemeinschaft einwirke, in die ihn Gott gestellt hat, sie leite, womöglich sie am Zügel führe wie der Reiter sein Roß. Wir verstehen daher die Worte: ὅλον τὸ σῶμα von der Gemeinde, die den Lehrer umgiebt, und finden, daß der Ausdruck χαλιναγωγεῖν von der Gemeinde gebraucht, so wenig unpassend ist (wie Kern, Wichelhaus und de Wette behauptet haben), daß er vielmehr ganz ausgezeichnet dazu paßt; viel besser jedenfalls als zu der Auffassung von σῶμα, welche darunter die eigene Persönlichkeit versteht; und wir sind nicht der Hilfsvorstellung benötigt, daß der Apostel dem Menschen seinen Leib als eine „relativ selbständige, dem Willen des Ich sittlich widerstehende Potenz" darstelle, sondern bleiben einfach in dem apostolischen Bilde stehen, gewinnen auch hierdurch einen passenden Gedankenfortschritt innerhalb unseres Verses, indem der Apostel, von der untadeligen Rede ausgehend, dieselbe als das Merkmal sittlicher Fehllosigkeit bezeichnet, und dem so Ausgerüsteten die Fähigkeit zuspricht, auch die ganze Gemeinde zu leiten. Mit Unrecht ist diese von älteren, wie u. a. Grotius, vertretene Auffassung in der neueren Exegese teils gar nicht berührt, teils als unbrauchbar bezeichnet worden. Hält man sich streng an die vom Apostel vorgezeichnete enge Bahn, ohne rechts oder links abzuschweifen, so wird man kaum diesem Ergebnis ausweichen können; denn des Lehrers Aufgabe, sofern er Mensch ist, muß freilich darin gesucht werden, daß er, wie alle andern, sich beherrsche; sofern er aber Lehrer ist, ist seine Aufgabe, die Gemeinde zu leiten, und wer dies durch die Fehllosigkeit seiner Rede vermag, ist in demselben Maße ein vollkommener Lehrer, als er kraft vollendeter Selbstbeherrschung ein vollkommener Mann ist. — Daß σῶμα diese Bedeutung haben kann, dafür bedarf es wohl kaum noch der Anführung von Belegstellen; daß es aber im nächsten und im 6. Verse in derselben Zusammenstellung mit ὅλον in ganz verschiedener Beziehung vorkommt, mithin in ganz anderer Bedeutung zu nehmen ist, erscheint uns nicht wunderbarer als z. B. die ganz verschiedene Anwendung

des Wortes γένεσις im ersten Kapitel unseres Briefes, wenn man sie vergleicht mit der im 6. Verse des laufenden Kapitels, oder des ἦλιον im 5. Verse, worüber weiter unten an seinem Orte gehandelt werden wird.

Diese Behauptung des Apostels zu exemplizieren, dazu dienen die beiden nun folgenden kleinen Gleichnisse im 3. und 4. Verse, vom Zügeln des Pferdes und Lenken des Schiffes; doch ein jedes in seiner Weise. Das erstere genau anknüpfend an das, was der Apostel von dem Gebrauch und der Wirkung untadeliger Rede kurz vorher gesagt; das letztere, allgemeiner gehalten, läuft zuletzt in den Schlußgedanken, den der 5. Vers ausspricht, hinüber. Von dem Lehrer hatte Jakobus gesagt, daß er durch fehllose Anwendung der Rede fähig sei, den ganzen Organismus derer zu lenken, die lebendige Glieder sind am Leibe Christi. Die Rede selbst geschieht natürlich vermittelst der Zunge, und allmählich werden wir von dem Apostel auf das Organ des λόγος hinübergeführt, nachdem bisher nur vom λόγος selbst gesprochen war. Freilich kommt die Zunge zunächst nur als lenkendes Mittel für einen großen Organismus in Betracht, nicht aber, inwiefern sie selbst gelenkt werden muß. Es war daher eine auf unrichtigen Voraussetzungen ruhende Anschuldigung des Apostels durch de Wette, der die Vergleichung mit Pferdegebiß und Steuer unpassend fand, weil diese letzteren lenkende Dinge, die Zunge hingegen ein zu lenkendes Organ sei; denn in dieser letzteren (sagen wir passiven) Eigenschaft kommt sie hier nicht in Frage, vielmehr kommt es bei ihr ebenso wie bei Trense und Steuer nur auf die aktive Eigenschaft, vermöge deren andere von ihr gelenkt werden, an. Außerdem aber ist, wenn von der Zunge gesagt wird, sie werde mit dem Pferdegebiß verglichen, ebenso der Schwerpunkt des Gleichnisses verkannt, wie dies weiter unten bei Erdmanns Auffassung zur Sprache kommen wird.

Ἰδοὺ, so lesen wir mit Wichelhaus, Kern und v. Hofmann, trotz des gut bezeugten εἰ δὲ, um des Parallelismus mit dem folgenden ἰδοὺ καὶ willen vor allem aber, um der schwerfälligen Anknüpfung des εἰ δὲ, die ihren Nachsatz in μετάγομεν haben müßte, auszuweichen, und nehmen den Genitiv τῶν ἵππων zu

dem näher ſtehenden *τοὺς χαλινοὺς*, anſtatt zu dem entfernteren *εἰς τὰ στόματα*, wiewohl für den Gedankengehalt die Beziehung zu dem einen oder anderen gleichgültig iſt. — Nicht unabſichtlich macht Jakobus darauf aufmerkſam, daß wir den Pferden die Zügel in die Mäuler legen, um ſie zum Gehorſam zu nötigen, denn durch den Druck, der auf Maul und Zunge des Tieres ausgeübt wird, läßt es ſich bändigen, und durch das Anziehen der Zügel nach rechts und links läßt es ſich lenken. Ein großer und ſchwerfälliger Organismus wird ſomit durch den paſſenden Druck des Reiters auf Mund und Zunge regiert, wie der Lehrer durch die Gewalt ſeiner Rede, alſo fehlloſen Gebrauch ſeiner Zunge, den Organismus der Gemeinde leiten kann. Welches daher das tertium comparationis iſt, kann für uns nicht zweifelhaft ſein. Es iſt die kleine Zunge im Munde, welche beidemal das Mittel iſt, einen großen Organismus zu lenken, deren Bedeutung alſo hierdurch veranſchaulicht ſein ſoll, und es iſt offenbar ein Mißverſtändnis des Bildes, wenn Erdmann nach dem Vorgang de Wettes auseinanderſetzt, daß die Zügel ja das Analogon zur menſchlichen Zunge bildeten; wogegen vielmehr zu ſagen iſt, daß der Zügel, am Pferdefuß oder ſonſt irgendwo angebracht, in der Hand des Reiters keine Macht über das unlenkſame Tier auszuüben vermag, vielmehr nur, wenn derſelbe ins Maul gelegt wird, und durch ſeinen Druck auf die Zunge vermag der Reiter das Pferd zum Gehorſam zu bringen und ſeinen Leib nach jeder Richtung zu lenken. Wie vom Mund des Lehrers aus und durch den Druck des Geiſtes auf die darin befindliche Zunge die Gemeinde gelenkt wird, ſo iſt's genau auch beim Pferd. Das Inkongruente zwiſchen Bild und Sache, was aber nicht in den gemeinſamen Schwerpunkt beider fällt, iſt dieſes, daß im Bilde der lenkende Reiter auf eine fremde Zunge drückt, um den Organismus zu leiten, während der Lehrer auf ſeine eigene Zunge zu achten hat; aber dieſe kleine Inkongruenz darf uns nicht dazu verleiten, den eigentlichen Nerv des Bildes zu durchſchneiden. Wir würden nunmehr, um dieſes erſte Gleichnis abzuſchließen und zum zweiten überzugehen, den Gedanken des 5. Verſes, der auf beide Gleichniſſe ſich bezieht, ſchon hier zur Beſprechung bringen können, wenn wir nicht zuvor die Aufgabe hätten, uns mit der eigentüm-

lichen Weise auseinanderzusetzen, in welcher Beyschlag die Schwierigkeiten des 3. Verses aufzulösen versucht hat. — Dieser Exeget hat die Lesart: *εἰ δὲ κτλ.* vorgezogen und ist in die Verlegenheit gekommen, dazu einen Nachsatz suchen zu müssen. Da er aber die Worte: *καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν* nicht dazu passend fand, so ist ihm nichts übrig geblieben, als dem Beispiel de Wettes folgend, den ganzen Vers als Vordersatz zu nehmen und den verschwiegenen Nachsatz so gut wie möglich zu ergänzen. Nun ist freilich in denjenigen Stellen, die gewöhnlich als Beispiele einer Aposiopese angeführt werden und die man bei Winer nachlesen kann, dasjenige, was verschwiegen ward, unschwer aus dem, was vorausgeht, zu ergänzen. Hier indessen liegt die Sache anders. Man schwebt bei allen Versuchen, irgendetwas zu ergänzen, völlig in der Luft, und nichts bürgt dafür, daß wir mit der von Beyschlag versuchten Ergänzung: „So sollten wir es doch mit uns so machen (nämlich wie wir es mit den Pferden machen)", wirklich den Gedanken des Apostels treffen. Im Gegenteil, wenn Jakobus wirklich die Absicht hatte, an die von ihm im 2. Verse behauptete Thatsache eine Mahnung anzuknüpfen, so würde sich diese viel wirkungsvoller unmittelbar an den Nachweis der ungeheuren Wirksamkeit des *οὐ πταίειν ἐν λόγῳ* angeschlossen haben, und der dazwischen fallende Rekurs auf das Beispiel der durch Zügel gezähmten Rosse, um diese Mahnung einzuleiten, macht einen sonderbaren Eindruck. Auf die Mahnung sollte der Apostel hinauswollen, sich des *οὐ πταίειν ἐν λόγῳ* zu befleißigen, und anstatt dieselbe durch den Hinweis auf die große Wirkung desselben für genügend begründet zu erachten, sollte er geglaubt haben diese Mahnung noch schärfer zu begründen, indem er seinen Lesern zugemüt führte, daß man es mit den Pferden so mache, indem man ihnen Zügel ins Maul werfe? Wer möchte sich zu dieser Annahme entschließen! Abgesehen von dem Umstand, daß die Hauptsache, auf die es ankommt, nämlich die Mahnung selbst ausgelassen wäre, möchte das adversative *δὲ*, welches den 3. Vers im Gegensatz zum vorigen stellt, wie schon Brückner bemerkt hat, hierzu schlecht passen, während das *καὶ*, welches die zweite Vergleichung einleitet, darauf hinweist, daß beide Bilder wesentlich denselben Zweck haben, nämlich

einen und denſelben geiſtigen Prozeß durch mechaniſche Vorgänge zu erläutern, wiewohl dieſelbe Inkongruenz, wie im erſten ſo auch im zweiten Bilde natürlich wiederkehrt. Während nämlich im erſten Bilde durch den ins Maul gelegten Zügel der Apoſtel auf die Zunge hindeutete, als auf das Organ, das der Lehrer völlig in ſeiner Gewalt haben muß, ſoll anders das *οὐ πταίειν ἐν λόγῳ* zuſtande kommen, ſo wird im zweiten Gleichnis von der Zunge ſpeziell gänzlich abgeſehen, und der Gedanke in allgemeiner Faſſung verdeutlicht, daß Großes durch kleine Medien gelenkt werde. Man ſehe, fährt Jakobus fort, auch die Schiffe an, die trotz ihrer Größe und ihrer Abhängigkeit von heftigen Winden, von einem ſehr kleinen Steuer gelenkt werden. Daß es dem Apoſtel darauf ankommt, die Schwerfälligkeit des Organismus, um deſſen Lenkung es ſich handelt, zu ſteigern, die Größe des Schiffes gegenüber der des Pferdes durch das *τηλικαῦτα* zu markieren, und die Unlenkſamkeit des erſteren durch Betonung des Umſtandes, daß ſie von heftigen Winden hin- und hergeworfen werden, gegenüber der größeren Lenkſamkeit der letzteren hervorzukehren, darüber ſind die Exegeten ziemlich einig und hierin wird auch durch die veränderte Auffaſſung des zweiten *καὶ* vor *ὑπὸ ἀνέμων*, wie ſie v. Hofmann betont, nichts geändert. Der letztere, anſtatt den Participialſatz zum vorhergehenden zu nehmen und *ἐλαυνόμενα* mit dem erſten Participium *ὄντα* gleichzuſtellen, ſchiebt vielmehr dieſen Satz dem Sinne nach hinter das *μετάγεται*, um dem Apoſtel nicht die Behauptung unterzulegen, daß immer heftige Winde wehen, und überſetzt demnach: Siehe auch die Schiffe, die ſo groß ſind, werden, auch wenn ſie von heftigen Winden ꝛc. Indeſſen könnte man alsdann auch geltend machen, daß das *τηλικαῦτα ὄντα* nicht immer zutreffe, ſondern es auch kleine Schiffe gebe, bei denen das Verhältnis von Steuer und Fahrzeug ein ſolches ſei, auf welches das Beiwort *ἐλάχιστον* nicht mehr paſſe. Offenbar ſetzt Jakobus in ſeinem Bilde (zum Zweck ſeiner Verdeutlichung) einen nicht immer zutreffenden Fall, daß nämlich ſehr große Schiffe von heftigen Winden hin- und hergetrieben werden und doch mittelſt eines im Verhältnis zur Größe des Schiffskörpers winzigen Steuers dahingelenkt werden, wohin der Druck der ſteuernden Hand es will.

Denn zu *εὐθύνοντος* ergänzen wir als Objekt *τὸ πηδάλιον*, und *ὁρμή* wird am beſten als der feſtbeſtimmte Druck verſtanden, den der Lenkende mit der Hand auf das Ruder ausübt, und nicht wie Apg. 14, 5, als die unbeſtimmte innere Neigung deſſen, der das Schiff lenkt, wie Erdmann und v. Hofmann treffend dargethan haben. Hiernach würden die beiden Bilder ſich ſo verſtehen: Siehe! der Pferde Zügel legen wir in ihre Mäuler, damit ſie uns gehorchen nnd lenken ihren ganzen Leib. — Siehe! auch die Schiffe, die ſo groß ſind und von heftigen Winden getrieben werden, werden von einem ſehr kleinen Steuer dahingelenkt, wohin der Andruck des Lenkers es will; *οὕτως καὶ* — und in dieſe allgemein gehaltene Spitze läuft alles Bisherige aus — iſt die Zunge ein kleines Glied und rühmt ſich großer Dinge. Anders kann das Verbum *μεγαλαυχεῖ* oder zweiteilig *μεγάλα αὐχεῖ* nicht verſtanden werden. Freilich darf, dies hat Huther richtig ausgeführt, hier nicht an ein leeres Prahlen gedacht werden, nachdem vorher durch zwei Gleichniſſe ausgeführt iſt, wie Großes dies Organ ausrichten kann, ſondern, wenn ſie ſich derſelben rühmt, iſt die Meinung, ſo darf ſie dies, ſie hat ein Recht dazu. Mit dieſem allgemeinen Satz ſchließt der ganze Abſchnitt, in welchem, zur Begründung der Mahnung: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* die Gewalt und die Bedeutung des menſchlichen *λόγος*, der für den Lehrer beſonders wichtig iſt, hervorgekehrt ward, und durch zwei Gleichniſſe die Kraft des Organs dargelegt wurde. Noch nicht freilich nach ſeiner verderblichen Seite, wie Beyſchlag behauptet hat, der, wie ſchon oben erörtert, das Gleichnis V. 3 von dem des 4. Verſes abſondert, dagegen dieſes letztere mit dem des fünften zuſammennimmt; denn es iſt durchaus nicht einzuſehen, inwiefern das Bild des kleinen ſchifflenkenden Steuers die verderbliche Macht der Zunge auch nur andeuten könnte, da es gegenteilig die heilſame Macht dieſes Organs veranſchaulichen müßte, beſonders wenn man geneigt iſt, in dem heftigen Stürmen ein Bild der menſchlichen Leidenſchaften zu erkennen; denn was kann in ſolchem Orkan nützlicher ſein als ein gutes Steuer und eine feſte lenkende Hand? Aber weder auf die verderbliche noch auf die ſegensreiche Macht der Zunge will der Apoſtel hindeuten, und Reflexionen, wie man

ſie an das Particip ἐλαυνόμενα geknüpft, lagen ihm, dem nüchternen Beobachter, ſicher ganz fern. Vielmehr nur dies will er hervorkehren, daß ein kleines Organ große Wirkungen hervorbringen kann, eine überſinnliche Wahrheit, die, nachdem ſie als ſolche bereits im 2. Verſe ausgeſprochen war, in den beiden folgenden durch zwei der Naturwelt entnommene Beiſpiele illuſtriert wird. Erſt mit dem dritten ἰδοὺ geht Jakobus auf die verderbliche Wirkung dieſes Organs in einem dritten Gleichnis über, welches eine ganz neue Gedankenreihe einleitet. Hinter dem αὐχεῖ müßte daher der 5. Vers ſein Ende finden und der ſechſte beginnen.

Mit einem Feuer vergleicht jetzt der Apoſtel die Zunge, mit dem Symbol verzehrender Macht, welches einen Wald anzünden kann; über dieſen Punkt ſind die neueren Ausleger nicht ſtreitig. Auch daß die Lesart ἡλίκον πῦρ der anderen, im Intereſſe der Erleichterung entſtandenen ὀλίγον πῦρ vorzuziehen ſei, wird mit Ausnahme von Kern und Wieſinger von allen angenommen. Dagegen ſpalten ſich die Anſichten ſofort hinſichtlich der Bedeutung dieſes ἡλίκον, welches anerkanntermaßen ebenſowohl: Wie groß, als wie klein heißen kann; in letzterer Bedeutung käme es dann freilich nur an unſerer Stelle vor, die man nunmehr zwiefach überſetzen könnte, nämlich entweder: Siehe! welch großes Feuer einen wie großen Wald anzündet! oder: Siehe! welch kleines Feuer einen wie großen Wald anzündet! Unter den Kommentatoren haben nur de Wette und Erdmann die erſtere verteidigt. Der Grund, welchen de Wette geltend gemacht hat, daß nämlich die Zunge mit einem brennenden Walde, oder genauer mit einem Feuer von der Größe eines ſolchen verglichen werde, weil der Apoſtel den Waldbrand ſchon in ſeiner ganzen Verbreitung angeſchaut habe, verdient keine ernſte Widerlegung, daher hat Brückner einen anderen eingeſchaltet, den Erdmann aufgenommen hat, wonach ἡλίκον in ſo naher Stellung zweimal geſetzt, nicht gut beidemal Verſchiedenes bedeuten könne. Allein da ἡλίκος, wie auch Brückner einräumt, in beiderlei Sinn, dem der Größe wie der Kleinheit verſtanden werden kann, ſo iſt nicht einzuſehen, warum nicht auch der Grieche die wirkungsvolle Antitheſe gebrauchen ſollte, die wir im Deutſchen oft genug anwenden und ſo wiedergeben können: Welch

kleines Feuer zündet welch großen Wald an! Nun ſollte man meinen, der Gedanke des vorigen Verſes, in welchem von einem kleinen Organ wie die Zunge iſt, große Wirkungen prädiziert werden, müſſe die Faſſung des erſteren ἡλίκον im Sinne von „wie klein“ entſchieden begünſtigen, zumal die Erfahrung des alltäglichen Lebens, welcher Jakobus das Bild entlehnt hat, faſt ausſchließlich Waldbrände, die von geringfügigen Urſachen ausgehen, aufweiſt. Allein hiergegen hat Erdmann eingewendet, daß im fünften Verſe lediglich die Rede ſei von der Kleinheit in der äußeren Erſcheinung der Zunge, gegenüber ihrer großen Machtentfaltung; hingegen werde die Zunge hinſichtlich ihrer Wirkung im ſechſten Verſe als die Welt der Ungerechtigkeit bezeichnet, mithin als eine große und umfangreiche verderbliche Macht, oder als ein großes Feuer. — Dieſem Einwand muß entgegengehalten werden, daß, wenn die Zunge als κόσμος τῆς ἀδικίας bezeichnet wird, ſie hiermit ebenfalls nur ein qualitatives nicht quantitatives Attribut bekommt, und der Ausdruck „Welt“ insbeſondere, mit der Ausdehnung dieſes Feuers, als welches die Zunge ebenfalls bezeichnet wird, nichts zu thun hat, dieſe Charakteriſtik zu ihrer äußeren Erſcheinung in gar keiner Beziehung ſteht. Wenn Erdmann weiterhin darauf aufmerkſam macht, daß dieſe Welt der Ungerechtigkeit vom Feuer der Hölle in Brand geſetzt, ihre Flammen weithin züngeln laſſe und ſomit als ein großes ausgebreitetes Feuer in ungemeſſenem Umfang ihre verheerende Macht ausübe, ſo iſt dies derſelbe Grund, der uns ſchon oben bei de Wette begegnete und dem man entgegenhalten muß, daß nichts hindert, den Apoſtel noch unter dem Gedanken des vorigen Verſes ſtehend zu denken, wie er die intenſiv höchſt verderbliche Kraft der, in ihrer äußeren Erſcheinung kleinen Zunge, in Gegenſatz ſtellt zu den gewaltigen verheerenden Wirkungen, die ſie irregeleitet, auszuüben vermag, einem Waldbrand nicht unähnlich, der von einem kleinen Feuer, welches unvorſichtige Kinder ohne Aufſicht ließen, hervorgerufen werden kann und unermeßlichen Schaden anrichtet. Wir haben ſomit in den Worten bis ἀνάπτει inkl. einen vollſtändigen Satz und bedürfen nicht der folgenden beiden Worte: ἡ γλῶσσα, um ihn zu ergänzen. Damit fällt für uns das Trennungszeichen hinter γλῶσσα fort, was wir vielmehr hinter

πῦρ ansetzen, indem wir das καὶ hinter ἀνάπτει beibehalten und so lesen: καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ. Zieht man hingegen die Worte: ἡ γλῶσσα noch zu dem vorigen Satz, der mit ἡλίκον πῦρ beginnt, und interpungiert: ἀνάπτει ἡ γλῶσσα! wie Tischendorf, so entsteht auf diese Weise ein, dem Sinne nach ganz schwerfälliger und ungeschickter Satz, den auch wirklich keiner der neueren Exegeten adoptiert hat, die vielmehr sämtlich das καὶ vor ἡ γλῶσσα beibehalten haben und lesen, wie wir oben angegeben haben, mit v. Soden und Beyschlag: Auch die Zunge ist ein Feuer; oder wie Erdmann und v. Hofmann übersetzen: Und die Zunge ist ein Feuer; wiewohl ich mich vergeblich nach zwingenden Gründen für die eine oder andere Übersetzung umgesehen habe. Daß der Apostel hiermit von der Zunge dasselbe sagen will, was vom Feuer gilt, nämlich daß sie eine Verderbensmacht sei, verzehrend und verheerend wie ein Brand, ist gewiß einleuchtend; aber mich dünkt, dieser Sinn könnte mit jeder der beiden möglichen Übersetzungen zusammenbestehen; und wenn der Apostel den Gedanken, daß die Zunge ein Feuer sei, als Anwendung auf die bildlichen Worte, die voraufgehen, gemeint hat, wie der 5. Vers: οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα κτλ. die Anwendung des vorhergehenden Bildes ist, so möchte dies mehr für die letztere als für die erstere Übersetzung sprechen. Doch ist diese Differenz unerheblich im Vergleich mit den verschiedenen Auffassungen, welche die folgenden Worte: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας erfahren haben, die entweder als zweites Prädikat neben πῦρ zu demselben Subjekt ἡ γλῶσσα, oder als besonderes Subjekt zu dem folgenden Satz gezogen worden sind, oder die man als einen getrennten, für sich bestehenden Ausruf behandelt hat; unter welchen Auffassungen es jetzt zu wählen gilt. Als Ausruf oder als ausrufungsartige Apposition, die dem unmittelbar voraufgehenden Bilde vom Feuer angemessen sei, haben de Wette und vor ihm schon Kern diese Worte verstanden wissen wollen. Leider hat der erstere die Angemessenheit des Bildes zu dieser Apposition nur behauptet, ohne sie genauer darzulegen. Uns erscheint gerade um der Unangemessenheit willen, die das letztere Bild zum ersteren hat, die appositionelle Fassung unmöglich. Man erwartet wirklich durch den Ausruf eine nähere Verdeutlichung der Behauptung, daß die Zunge

ein Feuer sei, zu erhalten; aber in welcher Beziehung sollte wohl der emphatische Ausruf: Diese Welt der Ungerechtigkeit! Das Bild des Feuers verdeutlichen? Vielmehr ist dies zweite Bild vom ersten durchaus verschieden und kann ihm nicht zur Erklärung dienen, soll vielmehr einen neuen Gesichtspunkt eröffnen, so daß nur übrig bleibt, entweder *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* als zweites Prädikat zu dem voraufgehenden Subjekt *ἡ γλῶσσα* zu nehmen und zu übersetzen: Auch die Zuge ist ein Feuer, (ist) die Welt der Ungerechtigkeit, wie Huther, Wichelhaus, Wiesinger und v. Soden gethan haben, oder die Worte mit v. Hofmann, Erdmann und Beyschlag zum folgenden zu ziehen. Ersterenfalls hätte der Apostel die beiden in sich ganz differenten bildlichen Prädikate zu einem Subjekt gefügt und damit die unglückliche Bildermischung sich zuschulden kommen lassen, die v. Soden unserer Auffassung mit Unrecht vorwirft; ja er hätte, da man doch eine Erklärung des zweiten Bildes (von dem *κόσμος τῆς ἀδικίας* also) im folgenden erwarten müsste, diese Erklärung durch einen ganz neuen Satzanfang markiert. Außerdem wäre der folgende Satz ohne ein rechtes Prädikat, und es bliebe nur übrig, die drei durch *καὶ* eingeführten Participien, oder wenn man statt *καὶ σπιλοῦσα, ἡ σπιλοῦσα* liest, dieses erste Particip dafür anzusehen; wiewohl v. Hofmann treffend bemerkt hat, dies letztere, mit dem Artikel versehene Particip, sehe vielmehr danach aus, appositionell das Subjekt *ἡ γλῶσσα* von neuem aufzunehmen, als zum Prädikat zu dienen. Wir übersetzen daher, trotz der anscheinenden Schwerfälligkeit des Satzes, mit v. Hofmann und Beyschlag: Als die Welt der Ungerechtigkeit tritt die Zunge auf unter unseren Gliedern; und trennen dieses zweite Bild durchaus von dem ersten, dem es nicht zur Erklärung zu dienen vermag, da der, in dem Ausdruck: *κόσμος τῆς ἀδικίας* liegende Gedanke ein bei weitem anderer ist, als der in *πῦρ* liegende. Mit letzterem Ausdruck wollte der Apostel sagen, daß unter den Organen unserer Lebensbethätigung die Zunge dastehe als eine verzehrende Verderbensmacht; mit ersterem will er sagen, daß sie allein unter den Gliedern des menschlichen Leibes als das die Welt der Ungerechtigkeit in sich enthaltende auftrete. Daher ich gestehe die Äußerung v. Sodens: Unter den Gliedern könne

doch keine Welt sich befinden, als ein Mißverständnis der apostolischen Worte ansehen zu müssen. Denn unter κόσμος ist hier wie sonst eine geordnete Totalität verstanden, und in dieser Gestalt sehen wir die Ungerechtigkeit auftreten. Die Ungerechtigkeit in der Fülle ihrer Erscheinungen, in der Unzahl mannigfacher Sünden, in welche sie sich auseinanderlegt, ist eine Welt, in der alles organisch zusammenhängt und als deren vornehmstes Offenbarungsorgan die Zunge im menschlichen Leben erscheint. Während andere Glieder des Leibes einzelnen Erscheinungen der Ungerechtigkeit sich dienstbar erweisen, die Hand vornehmlich Organ der Diebsgelüste, das Auge Organ der Scheelsucht ꝛc. genannt werden kann, so ist die Zunge das brauchbare Organ für alle Formen und Gestalten der Ungerechtigkeit, durch sie tritt die Welt der Ungerechtigkeit in die Erscheinung; nicht in allen Entfaltungen gleichzeitig, wie v. Hofmann, wenn ich ihn anders recht verstehe, anzunehmen scheint, sondern je nach Anlaß und Gelegenheit offenbart sie diese oder jene Seite der Ungerechtigkeitswelt. Aus dieser, der Zunge vor allen anderen Gliedern vom Apostel beigelegten Fähigkeit, jene Welt in allen ihren Seiten zur Erscheinung zu bringen, erklärt sich auch der Artikel vor κόσμος. Die Zunge ist nicht eine Welt der Ungerechtigkeit, wie sie ein Feuer ist; denn es giebt nicht mehrere Welten derselben, wie es mehrfaches Feuer in diesem Sinne giebt, sondern sie ist die Welt der Ungerechtigkeit und heißt so, weil sie das Hauptorgan derselben ist, dem Wesen derselben allseitig zur Erscheinung hilft, denn ohne die Zunge bliebe diese Welt in ihrer Allseitigkeit uns verborgen. Es macht hinsichtlich des Sinnes keinen Unterschied aus, ob nunmehr καὶ oder ἡ σπιλοῦσα gelesen wird; wir ziehen das letztere vor, wegen der dadurch bewirkten Absonderung von den folgenden beiden, durch καὶ eingeleiteten Participien, denn daß der erste Participialsatz die Wirkung der Zunge, sofern sie Organ der Ungerechtigkeitswelt ist, ausdrücken soll, darüber ist man in der Exegese heute wohl einig. Diese Wirkung ist eine Befleckung des ganzen Leibes, d. h. nicht nur der Glieder desselben für sich und einzeln genommen, sondern ihrer höheren Einheit, der Persönlichkeit, in ihrem ganzen äußerlichen, in die Erscheinung tretenden Handeln.

So den Ausdruck ὅλον τὸ σῶμα zu verſtehen, alſo anders und in weiterem Umfang als er V. 3 gebraucht iſt, wo es ſich um den Leib und die Glieder handelt, dazu haben ſich mit Ausnahme de Wettes und Huthers, die dieſen Punkt mit Stillſchweigen übergehen, alle anderen Exegeten entſchloſſen. Auch die Beyſchlagſche Erläuterung des Ausdrucks σπιλοῦσα, die Zunge beflecke den ganzen Leib, inſofern als der letztere in Gebärden und That ſich den Leidenſchaften der erſteren dienſtbar mache, kann ich nur dahin verſtehen, daß der, die Zunge mißbrauchende Menſch ſich ſelbſt und damit diejenigen ſeiner Glieder befleckt, die der Zunge behilflich ſind. Ob dies alle Glieder zugleich, oder je eins nach dem andern, oder mehrere ſind, ändert an dem Gedanken ſelbſt nichts, welcher der Zunge als der Welt der Ungerechtigkeit nur die Prärogative vor allen anderen Gliedern einräumt. Denn an ſich kann jedes andere Glied ebenfalls die Perſönlichkeit beflecken, oder dieſe befleckt ſich durch den Mißbrauch ſelbſt, aber nur in einem beſchränkten Gebiet, während der Zunge alle Gebiete in dieſer Hinſicht offen ſtehen, und alle Glieder ihr dienſtbar werden können, ſie hingegen keinem, weil kein anderes ſo unmittelbar und ſo vollkommen Ausdruck des alles beherrſchenden Geiſtes iſt als eben ſie. Eine ſündhafte Rede beſudelt, will Jakobus ſagen, die ganze Perſönlichkeit des Menſchen, inſofern ſie als der völlige Ausdruck ſündhaften Denkens, das ſündhafte Innere ganz und ungeteilt offenbart und allen Äußerungen dieſer Perſönlichkeit in Miene, Bewegung, Blicken und Thätigkeiten ihren Stempel aufdrückt, wie Erdmann ſich zutreffend ausgeſprochen hat.

Während der Partcipialſatz ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα die Wirkſamkeit der Zunge, inſofern ſie die Welt der Ungerechtigkeit iſt, beſchreiben ſoll, dienen die beiden folgenden, der aktiviſche wie der paſſiviſche Satz φλογίζουσα und φλογιζομένη, ſichtlich dem Zweck, die Wirkſamkeit derſelben Zunge, ſofern ſie ein Feuer genannt wird, zu illuſtrieren. Man muß daher ebenſo ſcharf die Anwendung der Gleichnisreden von einander ſondern, wie wir vorhin die Gleichniſſe ſelbſt getrennt haben und nicht, wie Wieſinger thut, die beiden Participien neben einander ordnen, um ſie gemeinſam dem erſten Particip ἡ σπιλοῦσα unterzuordnen, denn der

Begriff der Befleckung kann unmöglich durch den des Entflammens und Entflammtwerdens verdeutlicht werden. Ja nicht einmal untereinander ſtehen die beiden durch *καὶ* eingeleiteten Participien gleich, vielmehr ordnet ſich das zweite dem erſten in der Weiſe unter, daß es die Erklärung für die entzündende Thätigkeit der Zunge abgiebt. Nur in dem Maße nämlich entzündet dieſe, als ſie ſelbſt ihrerſeits entzündet wird von der Hölle. Denn die Zunge an und für ſich iſt noch keine Trägerin oder Urſache der Zerſtörung, ſondern ſie wird es erſt, ſofern das hölliſche Feuer ſich ihr mitteilt und von ihr aufgenommen wird, erſt hierdurch wird ſie zum Feuer. Die beiden Gleichnisreden und die dazu gehörigen Erklärungen bilden hier die Figur des Chiasmus. Daher möchten wir nicht mit v. Hofmann, dem Erdmann folgt, die beiden *καὶ* durch ſowohl — als auch — wiedergeben, ſondern das letztere epexegetiſch faſſend, ſo überſetzen:

Die Zunge iſt ein Feuer; als die Welt der Ungerechtigkeit tritt ſie auf unter unſeren Gliedern, ſie, die den ganzen Leib befleckt und den *τροχὸς τῆς γενέσεως* entflammt, nämlich (ſelbſt) entflammt von der Hölle.

Doch dieſe Differenzen der Ausleger ſind unerheblich im Vergleich zu der ſchwierigen Frage, wie der Ausdruck *τροχὸς τῆς γενέσεως* zu deuten ſei, denn daß nicht *τρόχος* zu leſen, darüber ſind die neueren Exegeten mit Ausnahme v. Sodens einig. Genauer zugeſehen, drehen ſich die Differenzen der Ausleger um die Bedeutung von *γένεσις*. Denn *τροχὸς* heißt das Rad, und wenn einige Ausleger es mit Kreis oder Umkreis überſetzen, wie Kern, Wichelhaus, de Wette und Beyſchlag, ſo iſt hierin nur die Metapher abgeſtreift und der Sinn derſelbe geblieben. Auch das iſt keinem Zweifel unterworfen, wenigſtens wird es von allen Exegeten anerkannt, daß der Apoſtel die *γένεσις* als ein Rad bezeichnet, oder als einen Kreis denkt, ſo daß *τροχὸς τῆς γενέσεως* das Rad bezeichnet, oder den Kreis, welcher die *γένεσις* iſt, oder die *γένεσις*, welche ein Rad iſt, von dem geſagt wird, daß es von der Zunge entzündet werde. Aber was iſt *γένεσις*? Dieſes Wort wird von den meiſten Auslegern mit „Weſen“ oder „Leben“ überſetzt und auf das Leben und Weſen des Menſchen bezogen, dem die Zunge angehört. Das Rad des Lebens nach Erdmann, eigent-

lich das Rad der Geburt nach Huther, soll heißen: Das Rad, das sich von unserer Geburt an in Bewegung setzt, als bildliche Bezeichnung des menschlichen Lebens, oder wie v. Hofmann sich ausdrückt; das rollende Dasein des Lebens; wobei als tertium comparationis gewöhnlich die kreisläufige Bewegung des Rades, als welches das Leben mit uns Menschen dahineilt, angesehen wird. Die Zunge soll dann vom Mittelpunkt dieses Rades aus dasselbe in Brand setzen, oder wenn man die Beyschlagsche Vorstellung adoptiert, von der Achse aus soll die Zunge den Umkreis des Daseins in Brand setzen, und so rollt das Feuerrad des menschlichen Lebens dahin. Ohne Bild gesprochen: Unser Leben rollt in stetem Kreislauf und ständiger Fortbewegung dahin, von der, des höllischen Feuers vollen Zunge in Flammen gesetzt.

Wäre dies richtig, so hätte Jakobus in diesem Participialsatz dasselbe, nur etwas erweitert gesagt, was der unmittelbar vorhergehende Participialsatz schon einmal gesagt hat, nämlich, daß die Zunge die ganze menschliche Persönlichkeit in ihrem Leben und Wesen verderbe, nur mit dem Unterschied, daß diese verderbliche Wirkung das erste Mal durch das Bild des Befleckens, das andere Mal durch das des Entzündens anschaulich gemacht wird. Aber man erinnere sich, daß im fünften Verse die verderbliche Wirkung dieses Feuers, welches die Zunge ist, durch das Bild vom Brennen eines Waldes eingeleitet wurde; bleibt man genau im Rahmen dieses Bildes stehen, so kann der Apostel da, wo er die feurige Wirkung der Zunge schildern will, unmöglich von der menschlichen Natur dessen reden, dem die Zunge angehört, sondern nur von derjenigen menschlichen Natur die anderen angehört, mit Ausschluß des Eigentümers der Zunge. Nicht die *γένεσις* dessen, dem die Zunge angehört, kann hier als *τροχὸς* bezeichnet werden, sondern nur die Gesamtheit der anderen Menschen kann als solche *γένεσις* gedacht sein und bildlich durch *τροχὸς* bezeichnet werden. Die Zunge als Feuer gedacht, entzündet nicht das eigene menschliche Wesen, dieses ist vielmehr schon entzündet, sobald die Zunge ein Feuer ist, sondern sie entzündet, gleichwie das Feuer einen Wald, das Wesen anderer Menschen. Dies führt dahin das Wort *γένεσις* durch Schöpfung (wie de Wette) zu übersetzen und da die außer-

menſchliche Schöpfung natürlich nicht gemeint ſein kann, weil ſie ſich der entzündenden Macht der Zunge gegenüber nicht rezeptiv verhält, ſo kann man nur Mitmenſchen alſo menſchliche Schöpfung darunter denken. Die Menſchheit, mit Ausſchluß des einen, dem die von hölliſchem Feuer entflammte Zunge angehört, wird als γένεσις bezeichnet und unter dem Bilde des Rades vorgeſtellt. Auf ſie überträgt die Zunge ihr geiſtiges verzehrendes Feuer. Das tertium comparationis iſt aber nicht das Rollen oder Laufen oder Drehen, oder überhaupt irgendetwas, was mit der kreisförmigen Bewegung zuſammenhängt, wie ſchon Bengel betonte, und am wenigſten braucht man die Zunge als im Mittelpunkt dieſes Rades ſtehend zu denken, auch nicht als Axe, um die dasſelbe ſich dreht, wie Beyſchlag will, ſondern die Betrachtung des im fünften Verſe erwähnten Gleichniſſes vom brennenden Walde weiſt ſicherer als alle erdenklichen ſonſtigen Anwendungen des Wortes τροχὸς auf den eigentlichen Gegenſtand der Vergleichung hin. Ein kleines Feuer, ſagte Jakobus, vermöge einen großen Wald zu entflammen; natürlich, denn die Bäume als die einzelnen Teile des Waldes ſtehen untereinander in engem Zuſammenhang; von einem ausgehend kann das Feuer allmählich weiter freſſen, bis es alle umſpannt. So hängen am Rade alle verſchiedenen Teile miteinander zuſammen, Speichen, Felgen und Nabe; wie die Menſchheit organiſch in allen einzelnen Gliedern unter ſich zuſammenhängt und von wo immer, ob von außen oder von innen das Feuer ein Rad erfaſſe, es kann es ganz entzünden, weil ſeine Teile zuſammenhängen. So geht das von einem Einzelnen ausgehende, durch die Zunge ausſtrömende hölliſche Feuer auf andere Menſchen über, und erfaßt durch einen oder einzelne von ihnen, kleinere und größere Kreiſe von Mitmenſchen, die unter ſich in organiſchem Zuſammenhang ſtehen. Ein ſolcher, von unſerer Zunge mit hölliſchem Feuer infizierter Kreis iſt für den Thäter das von ihm entzündete Rad der Schöpfung. Wenn ſomit von der Zunge einmal ausgeſagt wird, daß ſie die ganze Perſönlichkeit beflecke und ſodann, daß ſie das Rad der Schöpfung entflamme, ſo iſt in dem zweiten Bilde ihre verderbliche Thätigkeit als nicht mehr auf die eigene Perſönlichkeit konzentriert, ſondern von dieſer ab- und auf den Umkreis

anderer Persönlichkeiten übergegangen, dargestellt. Wir sind daher weit entfernt davon, den Apostel der Vermischung zweier Bilder zu beschuldigen und bestreiten die Huther-Beyschlagsche Behauptung, daß das voraufgehende *ὅλον τὸ σῶμα* dazu nötige, den Ausdruck *τροχὸν τῆς γενέσεως* ebenfalls auf die eigene Person einzuengen. Vollends das monströse, welches Brückner und Huther einer Auffassung vorwerfen, die *γένεσις* vom Leben anderer Menschen verstehen will, verschwindet, wenn man bedenkt, daß auch der extensio kleinste Kreis, in welchem die Zunge des Einzelnen verzehrend wirkt, mit demselben Recht *τροχὸς γενέσεως* genannt werden kann, wie die Menschheit im ganzen. — Es erübrigt nunmehr noch die Bedeutung des Wortes *γένεσις* an der Stelle Kap. 1, 23, kurz ins Auge zu fassen und die Frage zu beantworten, ob *γένεσις* dort in gleichem oder in verschiedenem Sinne von unserer Stelle gebraucht sei. Offenbar in letzterem; denn der Ausdruck *πρόσωπον τῆς γενέσεως* entspricht an dieser Stelle, wie von den meisten Exegeten anerkannt wird, demjenigen am besten, was wir als „äußere Erscheinung" bezeichnen, und der Begriff *γένεσις* bezeichnet, wie man ihn auch übersetzen mag, die Sphäre des gegenwärtigen sinnlichen Daseins dessen, der sich im Spiegel beschaut; *γένεσις* ist ruhiges Dasein, rein logisch gefaßt. An unserer Stelle hingegen ist von dem Entflammtwerden eines gewissen nicht begrenzten Teiles der uns umgebenden Welt durch die Zunge eines Subjekts die Rede. Dieser unbestimmte, sich von einem Zentrum aus allmählich vergrößernde Kreis, dieses Rad der Schöpfung ist etwas Werdendes, und so fallen schon rein logisch gefaßt, die beiden Sphären der *γένεσις* außereinander, die letztere, die des Werdens, an unserer Stelle, geht der ersteren, der des Gewordenseins, vorher; das griechische Wort *γένεσις* dient aber, wie v. Hofmann ausdrücklich bemerkt, zum Ausdruck für die eine wie die andere Kategorie. Von exegetischem Standpunkt aus ist von unserer Stelle ganz ebenso wie von der im ersten Kapitel zu sagen, daß nicht *πρόσωπον* dort wie *τροχὸς* hier der eigentliche Hauptbegriff sei, sondern der Genitiv *γενέσεως* diesen enthält, aber die Sphäre desselben ist an ersterer Stelle (1, 23) ebenso sehr auf die Persönlichkeit des beschauenden Subjekts eingeschränkt wie an unserer Stelle

das entflammte und andere entflammende Subjekt von dieser Sphäre ausgeschlossen erscheint.

Mit einer begründenden Partikel (γὰρ) leitet sich der folgende Vers ein, und es ist keine Ursache vorhanden, die begründende Kraft derselben dadurch abzuschwächen, daß man sie mit „nämlich" übersetzt und mit Erdmann diese Verse als Erläuterung der im vorigen dargestellten verderblichen Wirkung der Zunge ansieht. Ein Zwischengedanke muß in jedem Falle ergänzt werden, und das kann kein anderer sein als der, den auch v. Hofmann ergänzt, daß solchem Verderben, welches die Zunge verursacht, nicht gewehrt werden könne, weil keine menschliche Macht imstande sei, die Zunge zu bändigen. Somit scheint uns Wiesingers Auffassung durchaus nicht so unrichtig zu sein, wie Huther sie hingestellt hat. Nachdem im sechsten Verse die so Großes wirkende Macht des Organs nach ihrer verderblichen Seite geschildert worden ist, wird in den beiden folgenden Versen das μεγαλαυχεῖν des fünften Verses insofern wieder aufgenommen, als gezeigt wird, daß niemand demselben Schranken zu setzen vermöge; aber man kann darum nicht sagen, daß die Partikel γὰρ auf jenes μεγαλαυχεῖν bezogen werden müsse, was entschieden unrichtig wäre. So großer und verderblicher Wirkung, ist des Apostels Meinung, kann niemand wehren, denn ob zwar der Mensch jeder tierischen Natur Herr wird, so doch nicht seiner eigenen Zunge. Was Jakobus mit der φύσις der vier von ihm namhaft gemachten Tierklassen, im Gegensatz zur φύσις ἀνθρωπίνη meint, ist an sich klar; trotzdem streiten die neueren Exegeten eifrigst darüber, ob sie φύσις mit „Gattung" wie v. Hofmann, oder „Naturkraft" wie Erdmann, oder wie die meisten einfach durch „Natur" übersetzen sollen. Gemeint ist bei allen dasselbe, was der schöne Chor der Antigone des Sophokles so ausdrückt:

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Man kann daher füglich von der Entscheidung dieses Streites absehen, und die Übersetzung des Wortes auf sich beruhen lassen, wenn man sich darüber klar ist, daß es dem Apostel darauf ankommt, den Menschen als den Sieger und Bändiger der Tierwelt hinzustellen, und zwar als den, durch den die letztere wirklich ge-

zähmt wird, wie sie von je her durch ihn gezähmt worden ist, denn in der instrumentalen Fassung des Dativs *τῇ φύσει κτλ.* sind sämtliche Exegeten einig bis auf Wichelhaus, der vielmehr übersetzt: die Tierwelt ist für die menschliche Natur zähmbar, freilich ohne diese Auffassung näher zu begründen. Dagegen ist mit Recht bemerkt worden, daß es sich nicht um die Möglichkeit solcher Zähmung, sondern um die Wirklichkeit derselben handle; zudem müßte man für das Perfekt *δεδάμασται* jedenfalls einen instrumentalen Dativ ergänzen. Wir übersetzen daher ebenfalls: die ganze Tierwelt wird und ist gezähmt durch die Menschen, die (eigene) Zunge aber kann keiner der Menschen zähmen.

In der That nämlich steht der natürliche Mensch in seiner Zunge einer fremdartigen Macht gegenüber, von der sein Organ beeinflußt wird; das ist, wie im sechsten Vers gesagt ward, die der *γέεννα* oder Hölle. Mit dieser nicht menschlichen, sondern übermenschlichen Macht hat er zu kämpfen, und sie erweist sich ihm, der als Herr der ganzen Tierwelt dasteht, überlegen. Diese betrübende aber unleugbare Thatsache nötigt dem Apostel noch zuletzt den Ausruf ab: *Ἀκατάσχετον*, oder nach den meisten anderen: *Ἀκατάστατον κακὸν μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου!*

Wie hier zu lesen und wie in diesem Fall zu übersetzen, ist freilich sehr strittig, da beide Lesarten gut bezeugt sind. Liest man *ἀκατάσχετον κακὸν*, so hat man wenigstens den Gewinn, nicht unter mehreren Übersetzungen wählen zu müssen, weil nur eine möglich ist, nämlich: Unbezähmbares Übel! Nur wird dieser Lesart der Vorwurf gemacht, sie bringe kein neues Moment hinzu, sondern füge dem Substantiv *κακὸν* ein Prädikat bei, welches im vorigen bereits entwickelt sei. Liest man hingegen *ἀκατάστατον* und erklärt dieses Wort, welches den Gedanken der Unbeständigkeit in sich trägt, von der Unruhe, die durch irgendwelche Leidenschaft auf dieses Organ übertragen wird und durch dasselbe sich äußert, so soll diese Bedeutung (nach v. Hofmann) weder zu dem Worte passen, noch zu dem vorhergehenden Gedanken von der Unbezähmbarkeit der Zunge (Erdmann). Um so besser jedoch erörtert Wiesinger, passe der Gedanke: Unbeständiges Übel! zu dem folgenden Verse, in welchem eben der Unbestand geschildert werde.

Wir entziehen uns dieſem Streit, indem wir *ἀκατάσχετον* leſen, deſſen unbeſtrittene Bedeutung „unbezähmbar“ oder „unbändig“ dem Sinne nach allein zu dem paßt, was Jakobus vorher entwickelt hatte. Das neue Moment, welches Huther und Wieſinger hierin vermißten, finden wir in dem Subſtantivum *κακόν*, nebſt dem, grammatiſch zu einem fingierten *ἡ γλῶσσα* konſtruierten: *Μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου*. Der Satz verſteht ſich ſomit nicht als einfache Appoſition, ſondern beſſer als ein für ſich beſtehender Satz, deſſen Subjekt unterdrückt iſt, was dem Ganzen den Charakter des emphatiſchen Ausrufs verleiht.

Als unbändiges Übel wird die Zunge bezeichnet; als Übel im beſonderen, weil ſie Quelle vieler Übel für uns Menſchen, ein Unglück für uns und andere iſt. Als ſolches erſcheint ſie voll von todbringendem Gifte, angefüllt damit, wie der Giftbehälter des Reptils mit dem tödlichen Saft und bringt den von ihr mit hölliſchem Gift infizierten Kreiſen den Tod als Sold der Sünde. Daher erſcheint es eigentlich als eine zu große Beſchränkung, wenn v. Hofmann das Gift als Gift des Haſſes bezeichnet, unter Hinweis auf 1 Joh. 3, 15; es kann ebenſo gut das Gift des Neides oder der Verleumdung, oder ein anderes ſein, führt aber da, wohin ſie es ſpritzt, Tod und Verderben mit ſich. Wie voll ſolchen Giftes dieſes Organ iſt, davon reden näher die folgenden Worte, die damit zugleich die Unbezähmbarkeit der Zunge von einer anderen neuen Seite aus darthun, deren Erörterung wir indeſſen einer ſpäteren Friſt vorbehalten.

3.

Kirche und Staat im Weſtgotenreich von Eurich bis auf Leovigild (466—567|69).

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn [1]).

A. Allgemeiner Teil.

I. Der religiös-politiſche Dualismus in den arianiſchen Germanenreichen.

Die auf den Trümmern des weſtrömiſchen Reiches von arianiſchen Germanen gegründeten Staaten krankten ſämtlich an dem doppelten, dem nationalen und dem religiöſen, Gegenſatze, in dem die Sieger einer orthodoxen romaniſchen Bevölkerung, vor allem deren mächtigen Führern, dem reichen Adel (den ſogen. possessores nobiles) und namentlich dem feſtgegliederten Epiſkopate, gegenüberſtanden. Dieſer innere Widerſtreit trat jedoch nicht überall mit gleicher Schärfe hervor; die größere oder geringere Schroffheit desſelben war vielmehr von der mehr oder minder formloſen oder relativ rückſichtsvolleren Art bedingt, mit der die barbariſchen Sieger ſich mit der unterlegenen Bevölkerung, zumal hinſichtlich der Verteilung des Grundbeſitzes und der Behandlung der katholiſchen

1) Vgl. hierzu Lembke, Spanien I, Aſchbach, Weſtgothen, die gediegenen epochemachenden Unterſuchungen von Felix Dahn, Könige, V, VI, VII und meine Studien: 1) Art. „Chriſtenverfolgungen" F. X. Kraus'ſche Realencyklop. Bd. I, 3. Liefg., Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288), Abſchn. Katholikenverfolgungen S. 258—288 und zumal S. 282—288. 2) Den Aufſatz „Leovigild, der letzte Arianerkönig", Jahrb. für proteſt. Theol. XII, Hft. I, S. 132—174. 3) Die Abhandlung „Leander von Sevilla", Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. XXIX, Hft. I, S. 36—50. 4) Art. „Leovigild", Erſch-Gruber'ſche Allg. Encyklop., 2. Sekt., 43. Tl., S. 178—183.

Kirche, abfanden. Demgemäß ſtanden ſich z. B., im ganzen und großen wenigſtens, im weſtgotiſchen und burgundiſchen Reiche die beiderſeitigen Nationalitäten weniger ſchroff gegenüber, als im Staate der Vandalen und Longobarden. Nun konnten aber jene neuen Monarchieen nur dann lebensfähig werden, wenn es den Siegern gelang, einheitliche Staatenbildungen auf Grund einer Verſöhnung und Verſchmelzung der beiden heterogenen Beſtandteile ins Daſein zu rufen. Die Erfüllung dieſer Lebensaufgabe wurde aber durch die feindſelige Haltung der romaniſchen Bevölkerungen faſt unmöglich gemacht, die ſich nicht mit einem paſſiven Widerſtande begnügten, ſondern ſich häufig in Konſpirationen mit dem auswärtigen Feind, zumal mit dem ſtamm- und religionsverwandten Kaiſer von Byzanz, einließen, um vom Barbarenjoche befreit zu werden. Übrigens war für die germaniſchen Sieger der religiöſe Gegenſatz ungleich gefährlicher als der politiſche. Der letztere ließ ſich ſogar überbrücken, wenn die germaniſchen Herrſcher rechtzeitig zur Religion ihrer romaniſchen Unterthanen übergingen: So wurde durch die Konverſion Rekareds der inneren Begründung und Befeſtigung des ſpaniſch-weſtgotiſchen Einheitsſtaates in der erfolgreichſten Weiſe Vorſchub geleiſtet. Selbſt ein Geiſerich würde nach der — dieſes Mal — glücklichen Vermutung eines klerikalen Forſchers den frühen Untergang ſeines Reiches, wo nicht abgewendet, ſo doch jedenfalls aufgehalten haben, wäre er mit ſeinem Volke zur Religion der Beſiegten übergetreten [1])! Aber keine noch ſo großen Beweiſe religiöſer und politiſcher Toleranz, keine noch ſo ſehr romaniſierende Politik vermag die orthodoxe

1) Vgl. Adam Mally, Das Leben des hl. Fulgentius, Biſchofs von Ruſpe, von ſeinem Schüler, und der fortgeſetzte Kulturkampf der Vandalen (!!)... Aus dem Lateiniſchen ..., Wien 1885, S. 111: „Was für ein Intereſſe hatten die katholiſchen Afrikaner an dieſen Asdingern und ihrem Staatsgedanken? Politiſch klüger wäre es jedenfalls von dieſem Herrſchergeſchlechte geweſen, es hätte gleich dem Frankenkönig Chlodwig das katholiſche Chriſtentum, wie es im Lande Afrika allgemein herrſchte, angenommen und ſeine Großen, wie es dieſer gethan, zum gleichen Schritte vermocht, die Zukunft der Vandalen wäre eine ganz andere geweſen“ u. ſ. w.

Bevölkerung mit den germanischen Siegern auszusöhnen, wenn keine Aussicht vorhanden ist, daß die letzteren auch förmlich zur Religion der Besiegten übertraten. Ich erinnere nur an das tragische Geschick des großen Ostgotenkönigs Theoderich, der trotz aller liebevollen Fürsorge für seine romanischen Unterthanen außerstande war, ihrer heißen Sehnsucht, dem byzantinischen Reiche einverleibt zu werden, ein Paroli zu bieten [1]). Gewiß ist auch die nationale Antipathie, z. B. der romanischen Bevölkerung des westgotischen Reiches, gegen ihre barbarischen Überwinder nicht zu unterschätzen: So lange noch ein occidentalischer Kaiser existiert, so lange noch der Römer Syagrius in Gallien als Vertreter des römischen Namens auftritt, ist das Nationalgefühl der gallischen Romanen äußerst lebhaft, wie dies u. a. aus manchen Briefen des Sidonius Apollinaris erhellt, bei dem ich überhaupt den nationalen Gedanken äußerst scharf, weit schärfer noch als den Katholicismus betont finde (s. das Nähere weiter unten S. 715 f.). Aber seit der Bekehrung des mächtigen Frankenkönigs Chlodwig (496) fallen diesem zwar barbarischen, aber immerhin katholischen Fürsten die Sympathieen der mittel- und südgallischen Romanen zu, die seitdem eifrig bemüht sind, das Joch der häretischen Goten abzuschütteln und fränkische Unterthanen zu werden (s. die Quellenbelege unten S. 722 ff.). Wäre Chlodwig mit seinen Franken statt zum Katholicismus zum Arianismus übergetreten, sicher wäre auch das Merovingerreich ähnlichen Gefahren, wie die Staaten der arianischen Germanen, nicht entgangen. Auch die Sympathieen der orthodoxen Bevölkerungen für den oströmischen Imperator galten weniger dem Vertreter des Römertums denn dem natürlichen Vorkämpfer des Katholicismus. Ketzerische Kaiser von Byzanz ein Zeno, ein Anastasius, sind, weil der Sympathieen der abendländischen Katholiken ermangelnd, ungefährliche Widersacher der arianischen Germanenfürsten; die Reiche der letzteren werden aber

1) S. die treffliche Darlegung dieser Verhältnisse bei Felix Dahn, Könige II, S. 166—175; III, S. 187 ff. und meinen Aufsatz „Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der spätern röm. Kaiserzeit" in Fleckeisens Jahrbüchern 1875, Hft. III, S. 210 ff. 219—221.

ſofort wieder durch das geheime Bündnis der orthodoxen Bevölkerungen mit Byzanz in ihrem Fortbeſtand bedroht, ſobald das oſtrömiſche Reich wieder einen katholiſchen Beherrſcher hat, der den Frieden mit der päpſtlichen Kurie, mit der abendländiſchen Kirche wiederherſtellt [1]). Die an ſich auffallende Thatſache, daß der Arianer Theoderich drei Jahrzehnte lang mit ſeinen katholiſchen Unterthanen wenigſtens äußerlich in Frieden leben kann, findet in dem Umſtand ihre Erklärung, daß während der langen Regierung des Kaiſers Anaſtaſius (491—518), der als Gegner der Orthodoxie erſcheint (ſ. dieſe Seite Anm. 1), der oſtrömiſche Hof kein Gegenſtand der Sympathieen der katholiſchen Bevölkerung des Abendlandes ſein konnte. Die entſchieden orthodoxe Politik von Anaſtaſius' Nachfolger Juſtinus I. und ſeines Neffen Juſtinian führte in ihren Folgen den ſo lange hinausgeſchobenen Ausbruch des Konflikts zwiſchen Theoderich und ſeinen Oſtgoten einerſeits und der katholiſchen Bevölkerung mit der Senatspartei an der Spitze anderſeits herbei. Nach dem Geſagten wird man es begreiflich finden, daß infolge des politiſchen und religiöſen Gegenſatzes, und zumal des letzteren, die arianiſchen Germanenreiche teils eine Beute des byzantiniſchen Reiches wurden, alſo zugrunde gingen, ſo der vandaliſche und oſtgotiſche Staat, teils wiederholt aufs

1) Der byzantiniſche Hof, ſo lange er eifrig der Orthodoxie huldigte, unter Leo I. (reg. 457—474) und während des erſten Jahrzehntes des Kaiſers Zeno (reg. 474—491) in engſter Verbindung mit dem römiſchen Papſttum und der abendländiſchen katholiſchen Welt überhaupt und darum den arianiſchen Germanenreichen nicht ungefährlich, trieb eben ſeit 482, ſeit dem Henotikon Zenos, welches zwiſchen dem Katholicismus bezw. zwiſchen dem chalcedonenſiſchen Symbolum von 451 und dem Monophyſitismus zu vermitteln ſuchte, immer mehr einem Bruche mit Rom und der abendländiſchen Orthodoxie zu, und dieſer Konflikt erſchien als ein unheilbarer während der geſamten Regierung des Kaiſers Anaſtaſius I. (491—518) (vgl. Vict. Tunnun. Chron. ed. Canisius — Jac. Basnag. Thesaurus etc., T. I, S. 325, Olybrio V. C. „Anastasio et Rufo Coss.", „Asterio et Praesidio Coss. Paulo V. C. Coss.", das zweite Schreiben des römiſchen Biſchofs Gelaſius I. an die dardaniſchen Biſchöfe [Mansi, Concil. VIII, S. 49—71] und Hefele (Conc.-Geſch. II, S. 569 f. 617 f. 688 f.) und Joſ. Langen's [Geſch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., S. 140—299] Erläuterungen; vgl. auch F. Loofs' Dogmengeſchichte, 3. Aufl. 1893. S. 173).

äußerſte gefährdet wurden, wie die Reiche der Weſtgoten und Longobarden. Indes hatte die angedeutete ſchiefe gegenſeitige Stellung der beiden Nationalitäten im weſentlichen nur im vandaliſchen und weſtgotiſchen Reiche feindſelige Maßregeln ſeitens der germaniſchen Herren gegenüber der romaniſchen Bevölkerung zur Folge. Die ſtrengen Maßregeln, die der ſonſt ſo duldſame Theoderich der Große in ſeinen letzten Regierungsjahren (523/4—526) gegen einige der hervorragendſten Vertreter des italieniſchen Romanismus ergriff, die harte Behandlung des Papſtes Johannes I., ſowie gar die Hinrichtung der vornehmen Römer Albinus, Boëthius und Symmachus, haben ihren letzten Grund nicht in einem plötzlich hervortretenden religiöſen Fanatismus des arianiſchen Fürſten, ſondern in einem zum Teil nicht ganz unbegründeten politiſchen Argwohn: Theoderich vermutete eine hochverräteriſche Konſpiration der römiſchen Senatspartei mit Byzanz [1]). Übrigens nahmen die Maßregelungen der überwundenen Romanen ſeitens der germaniſchen Herren nur im Vandalenreiche, und auch hier nur zeitweilig, den Charakter einer ſyſtematiſchen Religionsverfolgung an [2]), dagegen ſind jene Feindſeligkeiten im Staate der Weſtgoten, wie im gegenwärtigen Aufſatz alsbald erhärtet wird, im ganzen nur als Akte der Notwehr bezw. als Ausübung des Strafrechtes gegenüber einer mit dem auswärtigen Feinde konſpirierenden Bevölkerung aufzufaſſen.

II. Warum wurden die katholiſchen Romanen von den Weſtgoten ſchonender behandelt als von den Vandalen und Longobarden?

Wenn der religiös-politiſche Gegenſatz im gallo-ſpaniſchen Reiche der Weſtgoten erſt verhältnismäßig ſpät zum Ausbruche

1) Vgl. Procop. De bello Gothico I c. 1, ed. Bonnens., vol. II, das zweite valeſianiſche Fragment ad calcem des Ammian. Marcell., ed. Gardthausen, vol. II, p. 301—305, c. 14—16, No. 80—94 und wegen aller Einzelheiten die ebenſo ſcharfſinnige als zutreffende Darſtellung Dahns, Könige II, S. 166—175; III, S. 237 f.

2) Ich verweiſe ſchon jetzt auf meinen bald in der „Quidde'ſchen Zeitſchrift für deutſche Geſchichtswiſſenſchaft erſcheinenden Aufſatz „Kirche und Staat im Vandalenreich".

kam, wenn unter den Königen Ataulf (412—415), Wallia (415—419), Theoderich I. (419—451), der in heißem siegreichen Ringen in den Katalaunischen Gefilden den Heldentod starb, Thorismund (451—453) und selbst unter dem herrschgewaltigen selbstbewußten Theoderich II. (453—466) gar nichts von der Staatsgewalt gegen die Katholiken als solche unternommen wurde, wenn endlich die westgotische Regierung erst seit Eurich und auch seitdem nur sporadisch und mit ungleich mehr Mäßigung und Schonung als die Vandalen gegen den politischen Katholicismus einschritt, so hängt dieses minder schroffe Verhältnis zwischen den beiden doppelt geschiedenen Bevölkerungen jedenfalls mit der Thatsache zusammen, daß sich in jenen Gegenden die Besitzergreifung des römischen Bodens unter gewissen schonenden Formen vollzog: Nicht in offener Fehde mit Rom, wie die Vandalen (in Afrika) und Longobarden, sondern, scheinbar und formell wenigstens, als Verbündete (foederati) des weströmischen Kaisers occupierten die Westgoten den größten Teil des mittleren und südlichen Gallien, thatsächlich als ihr Eigentum, formell im Namen des Imperators als des wahren Besitzers mit der Verpflichtung, die besetzten Länder als Zubehör des römischen Reiches gegen Franken und andere germanische Feinde des Imperiums zu verteidigen (vgl. Dahn, Könige V, S. 36 ff. 88, Anm. 6 mit VI, S. 237). Wie die Westgoten wenigstens mit scheinbarer Zustimmung des weströmischen Hofes selber ihren Einzug in Südgallien gehalten haben, so darf man auch annehmen, daß sie, die überhaupt im Gegensatz zu den Vandalen und Longobarden, wie die Ostgoten, eine starke Neigung zu romanisierender Politik, einzelne urgermanische Heldengestalten wie Eurich und Leovigild natürlich ausgenommen, bekundeten, auch bei Verteilung des Grundbesitzes, wobei ja an und für sich Härten gegen die unterworfene Bevölkerung gar nicht zu vermeiden waren, weniger formlos vorgegangen sind als die Vandalen und Longobarden. Aus der westgotischen „Antiqua“ (ed. Bluhme, Bonnae 1847) erhellt, daß die Westgoten in Gallien und Spanien zwei Dritteile des Landes für sich in Besitz genommen und der einheimischen Bevölkerung nur ein Drittel des Grundbesitzes überlassen haben. Leider wissen wir über die Regelung dieser Angelegenheit gerade

in den ersten fünfzig Jahren des tolosanischen Reiches so gut wie nichts; denn die freilich ausführlichen Nachrichten der „Antiqua“ lassen sich mit Sicherheit erst auf die Periode etwa seit Eurichs Eroberungen anwenden; erst seit diesem Heldenkönig dürfte die Landteilung nach Dritteln ausreichend bezeugt sein [1]).

B. Spezieller Teil: Wechselnde Schicksale der gallo-spanischen Katholiken unter den einzelnen Westgotenkönigen von Eurich bis Athanagild einschließlich:

I. Unter König Eurich [2]).

1. Erst der gewaltige Gotenkönig Eurich (reg. 466 bis Sommer 485, gest. vor September; vgl. Dahn, Könige V, S. 101, Anm. 4, S. 102), unter dessen energischen Regime das tolosanische Reich zum Zenith der Macht und des Glanzes emporstieg — nur von Leovigild an Herrschergröße übertroffen, gebot er zuletzt über das südliche und mittlere Gallien südlich von der Loire und über den größten Teil von Spanien, abgesehen von dem Nordwesten, dem heutigen Portugal, wo die Sueven saßen [3]) — sah sich zu einigen katholikenfeindlichen Akten veranlaßt. Diese Katholikenhetzen, die nur einen Teil des südgallischen Episkopates trafen, sind jedoch weit weniger auf konfessionelle, denn auf politische Motive zurück-

---

1) Vgl. Dahns überzeugende Darstellung Könige VI, S. 52—62; s. auch wegen der „Antiqua“ Dahn, Könige VII = „Westgotische Studien“, S. 7—29.

2) Außer der schon genannten Litteratur kommen hier noch in Betracht die beiden ausgezeichneten Artikel im „Dictionary of christian biography edited by William Smith, D. C. L., L. L. D. and Henry Wace „Euric“ by M. A. W., vol. II, London 1880, S. 300 A unten bis 302 A und „Sidonius Apollinaris“ by H. W. P. vol. IV, London 1887, S. 648 A unten bis 661 B. Wegen des bischöflichen Epistolographen s. auch Albert Hauck, K. G. Deutschlands. Tl. I. Leipzig 1887. S. 74, W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur. Neubearbeitet von Ludw. Schwabe. 5. Aufl. 2. Bd. Leipzig 1890, § 467, S. 1194—1200 und Ad. Ebert, Litteratur des Mittelalters. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1889, S. 419—428. 473. 475. 525 f.

3) „Under him (Euric) the Visigoth power reached its highest point“ (M. A. W. a. a. O. S. 300 B).

zuführen. Jene Biſchöfe erſcheinen im hervorragenden Grade als die politiſchen Gegner des Königs, waren u. a. die Seele des Widerſtandes der Auvergne, die ſich hartnäckig ſträubte, in den Beſitz des ſiegreichen Monarchen überzugehen. Die Beweggründe der ablehnenden Haltung jener Biſchöfe waren indes, abgeſehen von Sidonius Apollinaris, weniger politiſcher denn religiöſer Natur; wie die Geſchichte von Eurichs Sohn und Nachfolger Alarich II. beweiſt, galt ihr Haß weniger dem Barbaren als dem Ketzer Eurich. Es iſt allerdings nicht ganz leicht, die ſoeben angedeuteten politiſchen Machinationen des ſüdgalliſchen Epiſkopates genau quellenmäßig zu belegen; daß aber der Zuſammenhang der Dinge der hier ſkizzierte geweſen iſt, erhellt aus folgenden Erwägungen: Erſtens, die Diöceſen der von Eurich gemaßregelten Biſchöfe gehören ſolchen galliſchen Territorien an, die entweder kurz vorher oder ſoeben erſt (infolge eines Krieges) in den Beſitz Eurichs übergegangen waren. Zweitens, Eurich ſelbſt hat zur geſteigerten Erbitterung ſeiner romaniſchen Unterthanen beigetragen, indem er das ſogen. Foedus mit Weſtrom verletzte und auch formell als völlig unabhängiger Herr ſeines gallo-ſpaniſchen Reiches auftrat [1]). Drittens, der politiſche Antagonismus des ſüdgalliſchen Epiſkopates läßt ſich am beſten aus der überaus ablehnenden Haltung ſeines hervorragendſten und feurigſten Vertreters, des Biſchofs Sidonius Apollinaris von Clermont, erſchließen. Gewiß, die ſchriftſtelleriſche Bedeutung dieſes gefeierten Mannes war im Grunde recht unbedeutend: „Der begabteſte Vertreter der Strebſamkeit und Formgewandtheit, aber auch der Gedankenarmut und des Wortklingklangs der galliſch-römiſchen Litteratur dieſer Zeit iſt. . . . Sidonius Apollinaris“ (Teuffel-Schwabe a. a. O.,

1) Die entſprechenden Quellenbelege ſind Sid. Apoll. Epist. l. VII, 6 Basilio, ed. Luetjohann (= M. G. H. Auctor. antiquissim. T. VIII, Berolini 1887), S. 109 („Evarix, rex Gothorum, quod limitem regni sui rupto dissolutoque foedere antiquo vel tutatur armorum iure vel promovet, nec nobis peccatoribus hic accusare nec vobis sanctis hic discutere permissum est“) und Jordanis, Getica, ed. Th. Mommsen, Berolini 1882 (= M. G. H. Auctor. antiquissim. T. V pars prior), c. 45. 47; vgl. auch Dahn V, S. 88, Anm. 6.

S. 1194 f.). Aber Haucks Charakteristik des Epistolographen und Panegyrikers (a. a. O. S. 74) ist insofern schief, als er meint: „Für alles hatte er Interesse, und nichts berührte ihn tief, für alles hatte er ein Wort und für nichts Leidenschaft oder Haß; eine oberflächliche und selbstgefällige, gutmütige und freundliche Natur, ein Mann, der das Leben von der leichten Seite nahm, an Grundsätzen nicht allzu fest hielt und, während eine Welt unterging, sich an Phrasengeklingel ergötzte!" Das schießt denn doch über das Ziel hinaus; Hauck übersieht, daß der Bischof von Clermont einen energischen Patriotismus für das Gallo-Römertum und vor allem für seine geliebte Heimatprovinz, die heutige Auvergne, bekundet, einen urkräftigen Germanenhaß kultiviert und dem neuen Beherrscher Eurich mit dem doppelten Grolle des gekränkten Bischofs und des geschädigten Großgrundbesitzers gegenübersteht. In der That bot Sidonius seinen ganzen Einfluß auf, die Abtretung der Auvergne an Eurich seitens des Kaisers Julius Nepos zu vereiteln (vgl. Sid. Apoll. Epist. ed. Luetjohann VIII, 3, p. 127 f.). Sein glühender Haß gegen die Goten gipfelt in folgender Äußerung, die sich in einem seiner Briefe an einen Freund findet: „Du hassest die Barbaren, wenn sie böse sind, ich hasse sie auch, wenn sie gut sind" [1]). Kein Wunder also, daß Eurich seinen katholischen Unterthanen nicht eben gnädig gesinnt war; ein Körnchen Wahrheit steckt immerhin in folgender starken Äußerung des Sidonius (Epist. l. VII, 6 Basilio, ed. Luetjohann, p. 109): „. . . praefatum regem Gothorum . . . non tam Romanis moenibus quam legibus Christianis (= catholicis!) insidiaturum pavesco. tantum, ut ferunt, ori, tantum pectori suo catholici mentio nominis acet, ut ambigas, ampliusne suae gentis an suae sectae teneat principatum". Daß es Eurich weniger um arianische Propaganda als um Paralysierung seiner politischen Gegner zu thun war, dies

1) Epistol. l. VII, ep. 4, ed. Luetjohann — Gut erörtert Dent (Geschichte des gallofränkischen Unterrichts- und Bildungswesens, Mainz 1892, S. 141—152) Sidonius' litterar-historische Bedeutung.

ergiebt ſich am klarſten aus folgender Erwägung: Es läßt ſich nicht nachweiſen, daß damals irgend einem der gemaßregelten Biſchöfe oder überhaupt einem Katholiken der Empfang der arianiſchen Wiedertaufe zugemutet wurde [1]).

2. Die Ausdehnung der Eurich-Verfolgung iſt vielfach übertrieben worden, weil man die entſcheidende Stelle Sid. Apoll. Epist. VII, 6 Basilio (ed. Galland., Biblioth. vet. patr. T. X, Venet. 1774; ed. Sirmond., Opp. I, p. 593; ed. Luetjohann, p. 109: „Burdegala, Petrogorii, Ruteni, Lemovices, Gabalitani, Helusani, Vasates, Convenae, Auscenses, multoque iam maior numerus civitatum summis sacerdotibus ipsorum morte truncatus nec ullis deinceps episcopis in defunctorum officia suffectis, per quos utique minorum ordinum ministeria subrogabantur, latum spiritalis ruinae limitem traxit“) unrichtig aufgefaßt hat. Die betreffenden Worte müſſen nämlich ſo gedeutet werden: Eurich verbot die Wiederbeſetzung der Bistümer Bordeaux, Perigueux, Rodez, Limoges, Eauze, Bazas, Javoulx, Comminges, Aux und anderer durch den (natürlichen) Tod ihrer bisherigen Inhaber erledigten ſüdgalliſchen Diöceſen [2]). Greg. Tur. hist. Franc., ed. Wilh. Arndt (= M. G. H. Scriptor. rer. Merovingic., T. I, Gregorii Tur. opp., T. I, P. I) II, c. 25 entwickelt freilich folgendes düſteres Gemälde von Eurichs Katholikenverfolgung: . . . Evarix

1) Aſchbach (Weſtgothen, S. 158—160) und zumal Dahn (V, S. 100f., VI, S. 370—372) faſſen die Motive der Katholikenverfolgung Eurichs richtig auf; zutreffend urteilt auch M. A. W., Art. „Euric“ a. a. O., S. 302 A.: „It is however certain that the persecution must be looked upon as to a great extent political. The Catholic bishops and the provincial nobility were the natural leaders of the Romanized populations. The ecclesiastical organization made the bishops especially formidable. . . Their intrigues and their opposition threatened the work of Euric's life, and did, in fact, backed by the arms of the orthodox Franke destroy it in the reign of his successor“ etc. Lembke dagegen (Spanien I, S. 45f.) führt das Vorgehen des Monarchen gegen den Epiſkopat zu ſehr auf arianiſchen Fanatismus zurück, urteilt indes S. 136 beſſer über dieſe Dinge.

2) Die genauere Nomenclatur der fraglichen Diöceſen nach Gams, Series episcopor. eccles. cath., Ratisbonae 1873.

rex Gothorum excedens Hispanum limitem gravem super Christianos intulit persecutionem. Truncabat passim perversitati suae non consentientes clericos, carceribus subigebat, sacerdotes vero alios dabat exilio, alios gladio trucidabat. Nam et ipsos sacrorum templorum aditus spinis iusserat obserari, scilicet ut raritas ingrediendi oblivionem faceret fidei. Maxime tunc Novempopulanae geminaeque Germaniae (corr. cum Ruinartio: Aquitaniae!) ab hac tempestate depopulatae sunt. Exstat hodieque et pro hac causa ad Basilium episcopum nobilis Sidonii ipsius epistola, quae haec ita loquitur. Sed persecutor non post multum tempus ultione divina percussus interiit (sic! ein ſtereotyper Zug unzähliger Legenden!). Der fränkiſche Geſchichtſchreiber, der ausdrücklich Sid. Apoll. VII, 6 als ſeine Quelle bezeichnet und hiernach unſchwer der Übertreibung oder doch der unrichtigen Auffaſſung ſeiner Vorlage zu bezichtigen iſt, ſpricht alſo gar von biſchöflichen Martyrern der Eurich-Verfolgung, offenbar nur darum, weil er das morte truncatus fälſchlich auf „Hinrichtung“ deutet. Mit Recht wollen aber Fauriel (Hist. de la Gaule méridionale I, p. 579 sq.), Dahn (VI, S. 371) und, in ſelbſtändigem Anſchluß an letzteren, M. A. W. (a. a. O. S. 301 f.) die bezüglichen Worte nur vom natürlichen Tode jener Prälaten verſtanden wiſſen und nehmen folgerichtig an, daß Gregor, ſeine Vorlage verkehrt auffaſſend, auch ſonſt die Eurich-Verfolgung übertrieben darſtellt[1]).

Hierfür ſprechen einzelne Stellen in dem Briefe ſelbſt — die summi sacerdotes heißen gleich nachher „defuncti“, in demſelben Schreiben iſt in dem nächſtfolgenden Satze von „morientes patres“ die Rede! — und der geſchichtliche Zuſammenhang.

1) „Gregory of Tours in the following century echoed and exaggerated the account of Sidonius, and all succeding Catholic writers have accused Euric of the same intolerant persecution of the church“ (M. A. W. a. a. O., S. 302 A oben); gewiß richtig!

Für Martyrer aus der Zeit Eurichs würde Sidonius ganz andere Worte der Anerkennung gehabt haben. Die weitere Mitteilung Gregors, der Gotenkönig hätte die Kirchthüren mit Dornen geſperrt, hat Dahn (VI, S. 370f., Anm. 11) bereits als unhiſtoriſch zurückgewieſen: Sid. Apol. l. c. hatte bloß geſagt: „Dornen wuchſen davor“. Sidonius hat nur hyperboliſch die traurigen Folgen der Maßregel Eurichs hinſichtlich der Verödung der verwaiſten katholiſchen Kirchen andeuten wollen [1])! Greg. Tur. II, 25 iſt alſo hiſtoriſch unbrauchbar, und aus Sid. Apol. Epist. VII, 6 ergiebt ſich, wie geſagt, nur ſo viel, daß Eurich eine Anzahl — durch den natürlichen Tod ihrer bisherigen Inhaber — erledigter Diöceſen nicht wieder beſetzen ließ, um den politiſchen Widerſtand des Epiſkopats zu lähmen. Im übrigen beſchränkten ſich Eurichs katholikenfeindliche Maßregeln auf die nur zeitweilige Verbannung einiger Biſchöfe. So wurden Crocus von Nîmes (Nemausus) und ein anderer ſüdgalliſcher Oberhirt Namens Simplicius exiliert (Sid. Apoll. Epist. VII, 6 Basilio in fine, ed. Luetjohann, p. 110) [2]). Auch wurde Sidonius ſelbſt, der eifrige politiſche Widerſacher des Königs, eine Zeit lang in dem feſten Schloſſe Liviane oder Livia (zwiſchen Narbonne und Carcaſſonne) interniert, aber nach kurzem ſehr erträglichem „Bekenntnis“ unter Vermittelung des ihm befreundeten Miniſters Leo — derſelbe war

---

1) Ruinart (Annot. ad Greg. Tur. II, 25) hat gar keine Ahnung, daß Gregor hier übertreibt. Sogar Lembke (S. 46) faßt das morte truncatus irrtümlich geradezu als „Hinrichtung“ auf, ebenſo Aſchbach (S. 160), da er zugiebt, daß unter Eurich manche katholiſche Geiſtliche hingerichtet wurden, wenn er auch (S. 160, Anm. 122. 123) einräumt, daß Greg. Tur. l. c. den Bericht des Biſchofs von Clermont übertreibt. Gams (K.-G. von Spanien II, S. 484) iſt ohne ausreichenden Grund zweifelhaft, ob man bei dem „morte truncatus“ an natürlichen Tod oder Martyrium zu denken habe.

2) „profecto intellegitis, quanti subrepti sunt (sic!) episcopi, tantorum vobis populorum fidem periclitatam. taceo vestros Crocum Simpliciumque collegas, quos cathedris sibi traditis eliminatos similis exilli cruciat poena dissimilis. namque unus ipsorum dolet se non videre, quo redeat; alter se dolet videre, quo non redit.“ Eine ſehr draſtiſche Sprache!

ein feingebildeter Katholik, freilich kein allzu fanatischer! — wieder in Freiheit gesetzt [1]).

3. Auch räumlich war die Eurich-Verfolgung sehr beschränkt; auf Spanien scheint sie sich gar nicht erstreckt zu haben. Ja gegen Ende der Regierung jenes Königs haben die spanischen Katholiken nachweislich sogar eine unverkürzte Glaubensfreiheit genossen. Dies erhellt aus Vict. Vitens. Historia persecutionis Africanae provinciae (l. V, c. 6 ed. Ruinart-Hurter, bezw. III, c. 29 edd. Halm, Petschenig), einer in diesem Zusammenhang bisher stets übersehenen Stelle. Hier wird nämlich erzählt, die meisten katholischen Einwohner der mauretanischen Stadt Tipasa hätten sich zur Zeit der allgemeinen Verfolgung des Vandalenkönigs Hunerich, also 484 zwischen dem 1. Juni und dem 13. Dezember, nach Spanien eingeschifft, um der arianischen Proselytenmacherei zu entgehen: „In Tipasensi uero quod gestum est Mauretaniae maioris ciuitate, ad laudem Dei insinuare festinem. Dum suae ciuitati Arrianum episcopum ex notario Cyrilae ad perdendas animas ordinatum uidissent, omnis simul ciuitas euectione nauali de proximo ad **Hispaniam** confugit, relictis paucissimis, qui aditum non inuenerant nauigandi.“ Also etwa ein Jahr vor dem

1) Sid. Apoll. Epist. l. VIII, 3, ed. Luetj., S. 127 f.) („Sidonius Leoni suo [das war eben Eurichs Ratgeber!] salutem“): „Apollonii Pythagorici vitam, non ut Nicomachus senior e Philostrati sed ut Tuscius Victorianus e Nicomachi schedio exscripsit, quia iusseras, misi, quam, dum parare festino, celeriter eiecit in tumultuarium exemplar turbida et praeceps et Opica translatio. neque mihi rem credito diuturnius elaboratam vitio vertas: nam dum me tenuit inclusum mora moenium Livianorum, cuius incommodi finem post opem Christi tibi debeo, non valebat curis animus aeger saltim saltuatim tradenda percurrere, nunc per nocturna suspiria, nunc per diurna officia districtus“ etc. Der verwöhnte Südgallier scheint hiernach sein unbedeutendes Exil mit echt ciceronischem Kleinmut ertragen zu haben. — Über Eurichs katholischen Ratgeber Leo, seine gründliche philosophische und juristische Bildung, sowie über seine poetische Begabung handelt förderlich Denk (S. 151 f.). „Leo war Katholik, und als solcher erwarb er sich durch seinen Einfluß am königlichen Hofe um seine Glaubensgenossen besondere Verdienste“ .... (Denk, S. 152).

Tode Eurichs, des angeblich ſo grauſamen Feindes der Orthodoxie, durften flüchtige Katholiken Afrikas hoffen, in Spanien, auf weſtgotiſchem Boden, ein Aſyl zu finden! Eurich ſtarb ja erſt 485, vor September (ſ. oben S. 714).

4. Ehe ich mich von dem großen Eurich verabſchiede, kann ich es mir nicht verſagen, ein beſonders ſchiefes klerikales Urteil über die geſamte Streitfrage aus jüngſter Zeit einzurücken. In Wetzers und Weltes „Katholiſchem Kirchenlexikon“ (2. Aufl., Bd. V, Freiburg i. Br. 1888, Art. „Goten“, S. 854) äußert ſich J. G. Müller, wie folgt, über den Gotenkönig: „Nun aber (d. h. nach der Unterwerfung des größten Teiles von Spanien) begann der herrſchſüchtige König (Eurich) eine hartnäckige blutige (sic!) Katholikenverfolgung (Greg. Tur. 2, 25; Sid. Apoll. VII, 6), und dieſe entflammte die Katholiken zu dem Wunſche, unter dem Scepter eines rechtgläubigen Königs zu ſtehen.“ Kommentar zu dieſer ultramontanen Prachtleiſtung, die in Verdrehung des wahren Sachverhaltes alles Mögliche bietet, iſt nach obiger aktenmäßiger Darſtellung überflüſſig. Es ſei hier nur darauf hingewieſen, daß J. G. Müller Greg. Tur. h. Franc. II, 25 und Sid. Apoll. VII, 6 als zwei voneinander unabhängige Quellenberichte auffaßt und ausdeutet [1]).

II. Unter König Alarich II.[2])

1. Das erſte Jahrzehnt von Eurichs Sohn und Nachfolger Alarich II. (reg. 485—507), der vielfach die Energie ſeines Vaters vermiſſen ließ, verlief zunächſt ruhig; in dem Konflikte beider Nationalitäten ſchien ein Waffenſtillſtand eingetreten zu ſein. Der Grund hiervon dürfte wohl weniger in der von dem neuen Herrſcher den romaniſchen Unterthanen gegenüber bewieſenen

1) Auch Denk a. a. O. S. 144 überſchätzt von ſeinem klerikalen Standpunkt aus ungebührlich die angebliche Eurich-Verfolgung: . . . . . „Die katholiſche Kirche hatte von den dem Arianismus ergebenen Gewalthabern ſchwere Drangſale zu erdulden (sic!), und beſonders äußerte König Eurich ſeinen grimmen Haß gegen die Geiſtlichkeit.“

2) Im „Dictionary of christian biography“ fehlt auffallenderweiſe ein Artikel „Alaric II“.

Mäßigung — dieſe läßt ſich für Alarichs erſtes Decennium nur aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang erſchließen, nicht ſtreng quellenmäßig belegen [1]) —, denn in dem Umſtande zu ſuchen ſein, daß es damals für die einheimiſche Bevölkerung keine auswärtige Macht gab, die als geeignete Vertreterin der Orthodoxie gelten konnte: In Gallien ſelbſt war ſeit dem Sturze des Syagrius (486) der letzte Reſt der römiſchen Herrſchaft geſchwunden, das weſtrömiſche Imperium aufgelöſt; Rom und Italien befanden ſich damals in den Händen ketzeriſcher Germanen; bis 493 herrſchte dort Odovakar und ſeitdem der Oſtgote Theoderich. Ebenſo wenig konnten es die eifrigen ſüdgalliſchen Katholiken damals ratſam finden, mit Byzanz gegen ihren arianiſchen Gebieter zu konſpirieren; die Kaiſer Zeno und zumal Anaſtaſius waren ja unheilbar mit der römiſchen Kurie und der abendländiſchen orthodoxen Kirche zerfallen (ſ. oben S. 711 und Anm. 1 daſ.). Zwar grenzte das Weſtgotenreich ſeit der Niederlage des Syagrius (bei Soiſſons) an das unter Chlodwigs energiſchem Regime kräftig aufblühende Frankenreich. Die Loire bildete die Grenze beider Staaten, aber der Merovinger huldigte bis 496 noch dem Wodanismus.

2. Die Sachlage ſchlug aber ins Gegenteil um, als Chlodwig, ſeine Familie und die Mehrzahl der Franken 496 die Taufe empfingen und nicht etwa zum Arianismus, ſondern ſofort zum katholiſchen Chriſtentum übertraten (vgl. Greg. Tur. h. Fr. II, c. 31). Seitdem waren die arianiſchen Weſtgoten und die orthodoxen Franken Todfeinde. Von da ab ließen ſich die Sympathieen der romaniſchen Bevölkerung Südgalliens für den nunmehr katholiſchen Nachbarſtaat — aus Begeiſterung hin den Katholiken überſah man vollſtändig den Barbaren Chlodwig! — nicht mehr zurückhalten. In analoger Weiſe erſcheint Gregor von Tours, der freilich ſchon zur Zeit der dritten Generation der katholiſchen Merovinger lebte, aus demſelben Grunde trotz ſeiner romaniſchen Abſtammung mit der Frankenherrſchaft vollſtändig ausgeſöhnt. Immer ungeſtümer gaben die romaniſchen

1) Ohne Grund beruft man ſich in dieſer Richtung auf Procop. Bell. Goth. I, c. 12, ſo z. B. Lembke, S. 47. 50, Anm. 5.

Unterthanen des Arianers Alarich und vor allem der Epiſkopat ihre heiße Sehnſucht zu erkennen, mit dem orthodoxen Nachbarſtaate vereinigt zu werden: „multi iam tunc ex Galliis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant“ berichtet Greg. Tur. II, c. 36 in ſeiner naivdraſtiſchen Weiſe. Erwägt man nun, daß Chlodwig dieſe katholiſchen Sympathieen geſchickt benutzt hat, um ſich der meiſten weſtgotiſchen Beſitzungen in Gallien zu bemächtigen, ja daß er, als er im Jahre 507 ſich rüſtete, ſeinen Nachbar wider alles Recht zu überfallen, dieſen Raubzug ausdrücklich unter Berufung auf ſeinen Haß gegen den weſtgotiſchen Arianismus zu rechtfertigen ſuchte [1]), ſo wird man es begreiflich finden, daß Alarichs Situation der romaniſchen Bevölkerung ſeiner galliſchen Beſitzungen gegenüber ſeit 496 eine außerordentlich ſchwierige war.

3. Der Hof von Toloſa befolgte angeſichts dieſer Gefahren einen aller menſchlichen Vorausſicht nach ſehr vernünftigen Grundſatz: Einerſeits war er bemüht, durch möglichſt wohlwollende Berückſichtigung aller berechtigten Wünſche der Katholiken, vor allem durch Bewilligung unverkürzter Kultusfreiheit die Bevölkerung mit dem Weſtgotenjoche auszuſöhnen, anderſeits verſchmähte er da, wo ſich die Begeiſterung der Katholiken für das orthodoxe Nachbarreich in wirklichen politiſchen Widerſtand, in hochverräteriſchen Zettelungen entlud, im Intereſſe erlaubter ſtaatlicher Notwehr auch ſtrenge Maßregeln nicht ganz. Ihren guten Willen, den Bedürfniſſen der Romanen entgegenzukommen, bewies die weſtgotiſche Regierung durch jene unter dem Namen „Breviarium Alaricianum“ bekannte Codifikation des römiſchen Rechts (aus dem Cod. Theodos. und anderen Rechtsquellen), die unter Mitwirkung und Zuſtimmung des katholiſchen Adels und der Geiſtlichkeit im Februar 506 redigiert wurde und nur für die Romanen Geltung haben ſollte [2]).

1) Vgl. Greg. Tur. II, c. 37: Chlodovechus rex ait suis: „valde moleste fero, quod hi Ariani partem teneant Galliarum. Eamus cum Dei adjutorio et superatis redigamus terram in ditionem nostram“.

2) Vgl. Aſchbach, S. 167. 335—342; Lembke I, S. 49f.; Dahn V, S. 106; VI, S. 247—249; VII = Weſtgoth. Studien, S. 4—6.

Ein noch bedeutsameres Denkmal der wohlwollenden Fürsorge Alarichs für seine katholischen Unterthanen sind die Akten der „Synodus Agathensis", des Konzils von Agde (in Septimanien) vom September 506 (bei Hefele, Konziliengeschichte, Bd. II, 2. Aufl., S. 649—660). Denn erstens wurde diese Synode jedenfalls unter ausdrücklicher Zustimmung des Königs gefeiert. Allerdings findet sich der Zusatz in der Vorrede unserer Akten („cum ... ex permissu domini nostri gloriosissimi magnificentissimi piissimique regis .... s. synodus convenisset" etc.) zwar bei Sirmond., Conc. Gall. I, p. 160, aber nicht in allen Handschriften und Ausgaben; indes ist weder die Zustimmung des Königs (zur Abhaltung der Synode) noch die Authentie jenes Zusatzes zu bezweifeln (vgl. Hefele a. a. O., S. 650 mit Dahn VI, S. 431 und Anm. 3 das.). In der That ließ sich ein Provinzialkonzil von solcher Bedeutung — 35 Bischöfe waren zugegen, s. Hefele a. a. O. — wider Willen der westgotischen Regierung gar nicht durchsetzen. Wichtiger ist zweitens der Umstand, daß die Akten jener Synode bezw. die 47 echten Kanones (vgl. Hefele a. a. O,, S. 649 f.) zur Voraussetzung haben, daß die katholische Kirche damals, unbehelligt von der Regierung, der unbedingtesten Freiheit, ihre inneren Angelegenheiten selbständig zu ordnen, genoß; Beweise: 1) die Bischöfe können ungehindert ihre Disziplin ausüben; überhaupt ist die Handhabung der Kirchenzucht völlig ungehemmt (vgl. Kan. 2, 3, 5, 8, 15, 25, 36, 37, 38). 2) Kirchen und Klöster dürfen Geschenke bezw. Legate annehmen (Kan. 4 u. 6). 3) Die Regierung legt der Gründung neuer Klöster kein Hindernis in den Weg (Kan. 27 u. 28). 4) Juden können, unbehelligt von der Staatsgewalt, zur katholischen (statt zur arianischen) Kirche übertreten (Kan. 34).

4) Aber alle diese versöhnlichen Maßregeln verfehlten bei der fanatischen Bevölkerung, namentlich beim Episkopat, die gewünschte Wirkung; im Gegenteil erhellt aus Greg. Tur. hist. Franc. II, c. 36. 37, daß die Romanen gerade damals (506) eifrigst mit den Franken konspirierten. Die wenigen strengen Maßregeln Alarichs fallen demgemäß gar nicht unter den

Begriff Verfolgung, können vielmehr nur als Notwehr des Staates gelten. So wurde Volusianus, Biſchof von Tours, wegen ſeiner fränkiſchen Sympathieen von den Goten als Gefangener nach Spanien abgeführt, wo er bald nachher ſtarb [1]). Die Maßregelung eines anderen biſchöflichen Freundes ging nicht unmittelbar vom toloſaniſchen Hofe aus: Quintianus von Rodez wurde von ſeinen romaniſchen Mitbürgern ſelber [2]) der gotiſchen Bevölkerung der Stadt — gewiß nicht grundlos — des hochverräteriſchen Liebäugelns mit dem fränkiſchen Nachbar verdächtigt, ſah ſich genötigt, der Erbitterung der Germanen aus dem Wege zu gehen, und entkam glücklich zu ſeinen katholiſchen Verbündeten [3]). Dies geſchah, wo nicht erſt 507, ſo doch früheſtens 506 (ſ. Gregr. Tur. h. Franc. II, c. 36. 37). Später, jedoch nicht vor 511, wurde Quintian von König Theoderich I. wegen ſeines Eifers für die fränkiſche Sache mit dem Bistum Clermont (in der Auvergne) belohnt (vgl. Greg. Tur. h. Fr., ed. W. Arndt, II, c. 36; III, c. 12. 13; Vitae patrum, ed. B. Krusch, c. IV, 1; c. VI, 2. 3). Als Inhaber dieſer Diöceſe ſtarb der Prälat zwiſchen 525 und 527 (vgl. Greg. Tur. h. Fr. III, c. 13; Vitae patr., c. IV, 2, 3, 5 mit Hist. Fr. III, c. 10—13; Vitae patr., c. VI, 3).

5. Obgleich weit mehr als ſein Vater durch die Katholiken herausgefordert, ging der mildere Alarich doch ſelbſt da, wo er zu ſtrengem Einſchreiten gezwungen war, nicht ſo weit als Eurich:

---

1) Vgl. Greg. Tur. h. Fr. II, c. 26: „Perpetuus Turonicae civitatis episcopus . . . in pace quievit, in cuius loco Volusianus unus ex senatoribus subrogatus est. Sed a Gothis suspectus habitus episcopatus sui anno septimo in Hispanias est quasi captivus abductus, sed protinus vitam finivit.“

2) Richtig alſo Dahns Bemerkung (V, S. 105): . . . „hier ſieht man deutlich, daß nicht immer die katholiſchen Laien — dieſe klagen ihn ſelbſt an —, ſondern vorab eben die Biſchöfe die fränkiſchen Parteigänger waren“; ſ. auch Anm. 3 daſ.

3) Greg. Tur. h. Fr. II, c. 36: Unde (d. h. weil es im weſtgotiſchen Gallien ſo viele romaniſche Parteigänger der Franken gab) factum est, ut Quintianus Ruthenorum episcopus per hoc odium ab urbe depelleretur“ etc.

Er verbot nicht etwa die Wiederbesetzung der durch den Tod des Aufrührers Volusian erledigten Diöceſe Tours, legte vielmehr der Wahl des Verus zum Biſchof des gedachten Bistums nicht das geringſte Hindernis in den Weg (ſ. Greg. Tur. h. Fr. II, c. 26: in cuius loco Verus succedens .... ordinatur episcopus). Aber weder milde noch ſtrenge Akte gegen die rebelliſche romaniſche Bevölkerung vermochten den König und ſeine Goten vor der Kataſtrophe zu ſchützen, die ſchon im Jahre 507 unaufhaltſam über das Reich von Toulouſe hereinbrach. Alarich verlor Thron und Leben in der Unglücksſchlacht bei Vouglé; faſt das geſamte weſtgotiſche Gallien von der Loire bis zu den Pyrenäen, mit Ausnahme der heutigen Provence, huldigte bald dem fränkiſchen Sieger; ſchon 508 mußte Toloſa, die blühende Hauptſtadt des gedemütigten Volkes, die Thore öffnen; auch das wichtige Narbo ging damals verloren (vgl. Procop. B. Goth. I, c. 12; Greg. Tur. h. Fr. II, c. 36. 37).

III. Kirche und Staat im Zeitalter der Thronumwälzungen vom Untergang Alarichs II. bis zum Ableben Athanagilds (507—567).

1) Während der vormundſchaftlichen Regierung Theoderichs des Großen bezw. ſeines Statthalters Theudis für den minderjährigen Amalarich (507—526).

Der rechtzeitigen bewaffneten Dazwiſchenkunft Theoderichs des Großen — er ſandte ein Hilfskontingent unter Anführung des vortrefflichen Feldherrn Ibba — gelang es bald, das Reich des großen Eurich zu retten. Narbo und das ganze Gebiet der alten provincia Narbonensis, alles Land zwiſchen den Pyrenäen und den Alpen wurde den Franken und deren Verbündeten, den Burgundern, wieder entriſſen. Da der Weſtgotenkönig Amalarich, Alarichs II. und einer Tochter Theoderichs Sohn, noch im zarteſten Alter ſtand, ſo übernahm der „Dominus rerum“ Italiens im Namen ſeines Enkels die vormundſchaftliche Regierung und führte ſie bei der beſtändigen Bedrohung des Weſtgotenreiches durch den ſtarken fränkiſchen Nachbar bis zu ſeinem Tode (526) fort, ſelbſt dann, als Amalarich längſt herangewachſen war. Den Franken ließ übrigens

Theoderich alle ihre Eroberungen bis auf Septimanien (Languedoc), welches ſeitdem die einzige galliſche Provinz der Weſtgoten blieb, und der heutigen Provence, die ſpäter, bald nach dem Tode des Heldenkönigs, dem Oſtgotenreich einverleibt wurde (vgl. Anon. Val. [das zweite Fragment] a. a. O., S. 297, c. 12, No. 63, Procop. De bello Gothico I, c. 12. 13, Greg. Tur. l. c. Isid. Hispal. Hist. Goth., ed. Arevalus, Jordanis Getica ed. Th. Mommsen, c. 47. 58). Seitdem iſt ſelbſtverſtändlich Spanien der Schwerpunkt des Weſtgotenreiches; doch erſcheint Toledo erſt ſeit Leovigild (reg. 569—586) als ſtändige Reſidenz.

Es iſt die Frage, ob Theoderich der Große als Vormund Amalarichs bezw. ſein Statthalter Theudis, wie in Italien, abgeſehen von den drei letzten Jahren, ſo auch im weſtgotiſchen Reich während des ganzen Zeitraums (511 bezw. 507—526) den Katholiken gegenüber unbedingte Toleranz walten ließ, wie Dahn (VI, S. 372 f.) behauptet. Daß, ſo lange der häretiſche, den Katholiken des geſamten Abendlandes verhaßte, Kaiſer Anaſtaſius regierte (bis 518), ja noch bis 523/4, wo Theoderich die Maßregelung einiger vornehmer Katholiken Roms begann (nach dem zweiten valeſiſchen Fragment), auch die Orthodoxen des Weſtgotenreichs ſich unbegrenzter Duldung erfreuten, iſt ſonnenklar. Aber dauerte dieſe Toleranz auch in den Jahren 523/4—526 noch fort, als der Oſtgotenkönig im Zuſammenhang mit der Ausſöhnung des neuen Kaiſers Juſtinus I. mit der abendländiſchen katholiſchen Kirche aus nicht ganz unberechtigtem Mißtrauen den italieniſchen Katholiken ſeine Huld entzog und ſogar die Hinrichtung eines Boëthius und Symmachus veranlaßte? Auch dieſe weitere Frage muß bejaht werden; Beweiſe: I. Die von Byzanz aus wieder drohende Gefahr für das Reich Theoderichs war nur für Italien, nicht für das entlegene Spanien eine akute, wenigſtens einſtweilen noch nicht. Ein Menſchenalter ſpäter, als die Byzantiner infolge von Athanagilds Verrat ſich zahlreicher Küſtenſtädte des ſüdweſtlichen, ſüdlichen und ſüdöſtlichen Spaniens vom heutigen Algarve bis über Carthagena hinaus bemächtigt hatten, lag die Sache freilich anders. II. Theoderich ſelbſt hat ſich zum Einſchreiten gegen die römiſche Senats-

partei nur widerwillig und sehr spät entschlossen. III. Auf alle Fälle hat Theudis, der nach Ausweis des gesamten Quellenmaterials als spanischer Statthalter eine, namentlich zuletzt, von seinem ostgotischen Gebieter fast unabhängige Stellung behauptete, auch zwischen 523/4 und 526 den spanischen Katholiken unbedingte Kultusfreiheit verstattet, wie sein späteres Verhalten als selbständiger Westgotenkönig bekundet (s. unten Abschn. 4). Dahn ist also mit seiner uneingeschränkten Annahme im Recht. Daß die Orthodoxen des Westgotenreichs im gedachten Zeitraum unbegrenzte Duldung seitens ihrer arianischen Herren genossen, erhellt aber nicht nur aus dem geschichtlichen Zusammenhang, dies beweisen vielmehr auch die damals auf der iberischen Halbinsel gefeierten Synoden, nämlich das Konzil zu Tarragona vom Jahre 516 und die Synode zu Gerona vom Jahre 517 (?) (bei Hefele, Konc.-Gesch. II, 2. Aufl., S. 675—679). Ob die drei Konzilien zu Arles, Lerida und Valencia im Jahre 524 unter Theoderich, oder erst 546 unter König Theudis stattgefunden haben (s. die Akten bei Hefele a. a. O. S. 703—710), ist zweifelhaft, aber Dahn (VI, S. 431 f. und zumal S. 432, Anm. 4) behauptet zutreffend, daß für erstere Annahme überwiegende Gründe sprechen: Alle Handschriften der Akten der Synode von Lerida geben in der Unterschrift folgende Datierung: anno XV. Theuduredi vel Theoderici regis. Alle diese Konzilien haben weder zur Zeit noch bestehende noch vorhergegangene Beschränkungen der katholischen Kultusfreiheit zur Voraussetzung. Allerdings handelt Kan. 9 der Synode von Lerida (Hefele S. 707) von „rebaptizati", also von Proselyten der Arianer; auch rügt Kan. 13 (a. a. O.) das Verfahren derjenigen Katholiken, „die ihre Kinder bei Häretikern taufen lassen". Allein dergleichen Vorkommnisse haben nicht notwendig das Vorhandensein einer Verfolgung zur Voraussetzung. Jene Fälle von Apostasie können auch die Wirkung einer friedlichen Privatpropaganda einzelner Arianer sein. Zudem beschäftigt sich Kan. 9 bloß mit denjenigen, „welche die sündhafte Wiedertaufe erhalten haben, ohne durch Zwang oder Marter dazu genötigt worden zu sein".

Auch in der Folgezeit bis auf Leovigild blieb das wenigſtens ſcheinbare Einvernehmen zwiſchen dem weſtgotiſchen Staate und den Katholiken im weſentlichen unerſchüttert.

2) Der junge Amalarich erſcheint zwar während der kurzen Zeit ſeiner Alleinherrſchaft (526—531) als leidenſchaftlicher Arianer, begnügte ſich aber, ſeinem religiöſen Fanatismus in den empörendſten Mißhandlungen ſeiner orthodoxen Gemahlin Chlotilde, einer Schweſter der Frankenkönige Theoderich I., Chlodomir, Childebert I. und Chlotar I., Luft zu machen [1]); indes der großen Maſſe ſeiner katholiſchen Unterthanen verkümmerte er ihre Religionsfreiheit nicht, wie dies aus der zweiten Synode von Toledo ſich ergiebt, die 527 oder 531 ſtattfand (ſ. die Akten bei Hefele a. a. O., S. 719—724 und Dahns zutreffende Bemerkung VI, S. 433, Anm. 4; vgl. auch V, S. 117 f.). Aber das Verderben des immerhin fanatiſchen Fürſten war denn doch ſchon beſiegelt. Der Frankenkönig Childebert rächte die Beſchimpfung ſeiner Schweſter und überfiel das gotiſche Gallien. Bei Narbo erlitt Amalarich eine Niederlage, verſuchte dann zu entfliehen, wurde aber eingeholt und ermordet. Der Sieger wollte ſeine Schweſter in die Heimat zurückgeleiten; dieſe ſtarb aber ſchon unterwegs [2]).

3) Auch unter König Theudis (reg. 531—548), der ſchon als Statthalter Theoderichs rühmliche Beweiſe ſeiner toleranten

1) Vgl. Procop., Bell. Goth. I, c. 13; Greg. Tur. h. Fr., ed. Arndt, III, c. 1, S. 109; III, c. 10, S. 117: „Haec (Chlotchildis) vero multas insidias ab Amalarico viro propter fidem catholicam patiebatur. Nam plerumque procedente illa ad sanctam ecclesiam stercora et diversos foetores super eam proieci (sic!) imperabat, (ad) extremum autem tanta eam crudelitate dicitur caecidisse, ut infectum de proprio sanguine sudarium fratri transmitteret, unde ille maxime commotus Hispanias appetivit“ etc. Jedenfalls hat Amalarich vergebens bei den merovingiſchen Höfen den Wunſch geäußert, ſeine Gemahlin möge zum Arianismus übertreten; aus dem „dicitur“ in der vorliegenden Stelle ſcheint hervorzugehen, daß die Fama die Mißhandlungen Chlotildens übertrieben hat.

2) Vgl. Procop. l. c., Greg. Tur. l. c., Fredegar. chron. l. III, c. 30, ed. Br. Krusch, S. 103 = M. G. H. Scriptor. rer. Merovingic. T. II, Hannoverae 1888, Jordanis, Getica, ed. Th. Mommsen, c. 58, S. 135 f.; Isid. Hisp. Hist. Goth., ed. Arevalus, Aera 564 = 526 p. Chr.

Gesinnung gegeben hatte, blieb die katholische Kultusfreiheit unangetastet; hierfür zeugt die Provinzialsynode vom Jahre 540, die sich nur mit Gegenständen der kirchlichen Disziplin zu befassen hatte (s. die Akten bei Hefele a. a. O. S. 778 f.). In den sonst verdienstlichen Artikel „Thiudis" (Theudis) von F. D. im „Dictionary of christian biography", vol. IV, p. 1012 haben sich einige Ungenauigkeiten eingeschlichen. Zwar meint Verf. mit Recht: „Thiudis, though an Arian, did not molest the catholics. He allowed their bishops to hold synods freely." Aber keineswegs so unbedenklich ist der nächstfolgende Satz: „and in fact the first council of Barcelona (c. A. D. 540) and those of Lerida and Valencia in A. D. 546 fall within his reign." Ich erwidere: Erstens, das Konzil vom Jahre 540 wurde nicht zu Barcelona, sondern zu Tarragona gehalten. Zweitens, wie schon nachgewiesen, haben die Synoden von Valencia und Lerida nebst dem von F. D. ignorierten Konzil von Arles wahrscheinlicher schon im Jahre 524 als 546 stattgefunden.

4) Unter den Königen Theudigisel (548—549) und Agila (549—554) wurden zwar keine Konzilien gehalten, es kam aber doch zu keinerlei Bedrückungen der Orthodoxie [1]). Beide Herrscher mögen übrigens nicht gerade katholikenfreundlich gewesen sein; denn Theudigisel machte sich über ein angebliches, von den Katholiken hochgepriesenes, Mirakel lustig, nannte es sarkastisch ein „Stücklein der Römer" („Ingenium est Romanorum") und suchte es gar zu vereiteln [2]). Agila stützte sich in seinem erfolglosen Kampf

1) Vgl. Isid. Hist. Goth. l. c., Greg. Tur. hist. Franc. III, c. 30; IV, c. 8. 38, ed. Arndt, p. 134. 146. 172, Liber in Glor. martyrum, ed. Br. Krusch (= M. G. H., Gregorii Tur. opp. pars II), c. 23. 24, p. 501 f.; Fredeg. chron. ed. Krusch l. III, c. 42. 47. 48, Jordanis Getica c. 58 in fine, ed. Th. Mommsen, S. 136, und Dahns Erläuterungen V, S. 123; VI, S. 373.

2) Ein marmornes zum Areal einer katholischen Kirche gehörendes Fischbecken („piscina", Taufbecken?) soll sich auf wunderbare Weise mit Wasser gefüllt haben (s. Greg. Tur. lib. in glor. martyr. I, c. 23. 24 nebst Dahns Bemerkungen V, S. 123; VI, S. 373). Dieses „Wunder" trug sich nach Greg. Tur. lib. in glor. martyr. I, c. 23 „apud Osen" zu. Gemeint ist das aus der Katastrophe des Rebellen Hermenegild bekannte

gegen Athanagild auf die Arianer, während letzterer bekanntlich die katholiſchen Romanen und deren byzantiniſche Glaubensgenoſſen aufbot (ſ. die S. 730, Anm. 1 citierte Quellen).

5. Auch Athanagild (reg. als Prätendent von 549—554, als Alleinherrſcher von 554—567) hielt den Katholiken gegenüber die Politik des laisser faire aufrecht; es wurden indes keine Konzilien gehalten (ſ. Isid. h. Goth. l. c., Greg. Tur. h. Fr. IV, 8. 38, Jordanis, Getica, c. 58, in fine, p. 136). Bei Lucas von Tuy, dem Chroniſten des 13. (!) Jahrhunderts, findet ſich die ganz unglaubliche Mitteilung, der Vater Brunhildens wäre heimlich katholiſch geweſen (chron. mundi lib. II, Hispan. illustr. IV, p. 49)! Dieſe Notiz iſt ebenſo widerſinnig, als die Nachricht desſelben Autors, wonach die erſte Gemahlin des letzten Arianerkönigs Leovigild, die Mutter des „Martyrers" Hermenegild und Rekareds des Katholiſchen, eine Katholikin Namens Theodoſia aus hochberühmtem orthodoxen Hauſe, eine Schweſter der Biſchöfe Leander, Iſidor und Fulgentius von Sevilla bezw. Aſtigi und der Nonne Florentina geweſen iſt. Man muß fragen: Warum rühmen denn die Zeitgenoſſen Gregor von Tours (Hist. Franc. IV, c. 27. 28) und Venantius Fortunatus (Carmina [ed. Leo], l. VI, 2. 3. 5, 7, VII, 1), die ſo viel zum Preiſe Brunhildens, der anmutigen Braut des Königs Sigibert, zu ſagen wiſſen, nur den erhabenen Rang und nicht auch die hervorragende Katholikenfreundlichkeit des Vaters Athanagild? Und ferner, warum haben denn unter den Auſpicien des „heimlichen Katholiken" nicht einmal Synoden ſtattgefunden? Was Anlaß zu der unverbürgten Tradition gegeben, hat Dahns ſcharfſinnige Kritik bereits gebührend hervorgehoben (Könige V, S. 123; VI, S. 374): I. Athanagild ſtützte ſich in ſeinem Kampfe mit dem Nebenbuhler Agila im Gegenſatz zu dieſem auf die katholiſche Bevölkerung Bäticas, ſowie gar auf den katholiſchen Reichsfeind, die Byzantiner. II. Die Thatſache, daß

„castrum Osser" oder „Ossetum"; es lag in Bätica ein wenig unterhalb von Hispalis — Sevilla am rechten Ufer des untern Bätis (ſ. Greg. Tur. h. Fr. VI, c. 43 und meinen „Leovigild", Jahrb. f. proteſt. Theol. XII, 1. Hft., S. 165 f.).

Athanagild die Konversion seiner beiden Töchter Gailesvintha und Brunhilde anläßlich deren Vermälung mit den Frankenkönigen Chilperich von Orleans und Sigibert von Rheims zugab (vgl. Greg. Tur. h. Fr. IV, 27. 28). III. Während der Alleinherrschaft Athanagilds ruhte der religiöse Widerstreit, während er unter Leovigild zum letztenmal zum furchtbaren Ausbruch kam.

Schlußbetrachtung.

1) In dem Jahrhundert von Eurich bis auf Leovigild ist es obigen Ausführungen zufolge, abgesehen von den Plänkeleien unter Eurich selbst und seinem Sohne Alarich II., zu keinem ernstlichen Konflikte zwischen dem arianischen Germanismus und dem römischen Katholicismus mehr gekommen. Der Grund dieses thatsächlichen Waffenstillstandes lag in der zunehmenden Schwäche des westgotischen Staates und seiner Spitze, des Königtums. Die Könige gerieten seit 526 immer mehr in unwürdige Abhängigkeit von dem trotzigen (arianischen) Adel, der sie nach Belieben ein- und absetzte und auch des Lebens beraubte; der König galt in diesem Wahlreich im besten Fall beim Adel nur als „primus inter pares", von dem auch kein äußeres Abzeichen sie unterschied. Es war dem Königtum auch unmöglich, sich im Kampfe mit der hochmütigen Aristokratie auf den Mittelstand, die gotischen Gemeinfreien, dieses gesündeste Element des Staates, zu stützen; denn auch sie wurden vom Adel schmachvoll unterdrückt und fast wie Leibeigene behandelt. Was die Romanen betrifft, so stand die geistliche und weltliche Aristokratie, die possessores nobiles und der Episkopat, dem Königtum nach wie vor in festgeschlossener Phalanx gegenüber, unterhielt sogar insgeheim ein hochverräterisches Einverständnis mit den katholischen Nachbarvölkern, zuletzt auch mit den Sueven (seit c. 560 bezw. 550 katholisiert) und den Byzantinern, denen Athanagilds Verrat zahlreiche Küstenstädte eingeräumt hatte. Natürlich genossen die westgotischen Schattenkönige auch im Ausland nur geringe Achtung. Nur so ist es zu erklären, daß einerseits Amalarich den Übertritt seiner Gemahlin Chlotilde zum Arianismus bei den merovingischen

Brüdern nicht durchzuſetzen vermag, und anderſeits Athanagilds und Goisvinthas Töchter beide dem katholiſchen Glauben ihrer fränkiſchen Eheherren folgen müſſen.

2) Der wiederholte Retter der Nation aus ſo vielfacher Gefahr wurde der vortreffliche Leovigild: Seiner Thatkraft und Umſicht gelang es, Spanien territorial zu einigen, den Aufſtand ſeines älteren Sohnes, des Konvertiten Hermenegild, der alle dem Weſtgotenſtaat von jeher feindliche Faktoren geſchloſſen gegen Vater und Reich aufbot, niederzuwerfen, den Trotz des gotiſchen ſowohl, wie des romaniſchen Adels zu brechen, den Mittelſtand zu heben und darauf das bedeutend gekräftigte Königtum zu ſtützen. Aber ſeine Hoffnung, mittels eines gemäßigten Arianismus die Orthodoxie zu lähmen, ſchlug fehl. Sein Sohn und Nachfolger Rekared (reg. 586—601) bediente ſich mit günſtigſtem Erfolg des gekräftigten Königtums, um den Katholicismus zur Staatsreligion auf der iberiſchen Halbinſel zu erheben. Die ſoeben ganz kurz ſkizzierte hiſtoriſche Bedeutung des Heldenkönigs Leovigild habe ich bereits ausführlich in den proteſtantiſchen Jahrbüchern dargelegt (XII, 1. Hft., S. 132—174).

3) Am Schluß dieſer Studie möge noch ein beſonders unrichtiges Urteil eines klerikalen Forſchers hier ſeine Stelle finden. J. G. Müller, derſelbe Kirchenhiſtoriker, der ſo ſchief über Eurich urteilt (ſ. oben S. 721), äußert ſich über Leovigild, wie folgt (Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. V, Art. „Goten", S. 855): „Unter . . . Leuwigild, der ſeinen Sohn Hermenegild mit einer katholiſchen Prinzeſſin aus Spanien (sic!) [1]) verheiratete, trat letzterer zur katholiſchen Kirche über und verband ſich gegenüber dem Zorn ſeines Vaters mit den Griechen (!!). So kam es zum Kriege (!). Durch die Treuloſigkeit der Griechen unterlag Hermenegild, und da er ſeinen Glauben nicht verleugnen wollte, ſtarb er auf Geheiß ſeines Vaters, der in ſeinem Grimm

1) Ingundis war vielmehr eine Tochter des Frankenkönigs Sigibert und Brunhildens (ſ. Greg. Tur. h. Fr. V, c. 38, Joann. Biclar., a. 3. Tiberii imperatoris).

eine wilde (sic!) Verfolgung der Katholiken erhob (Isid. Hisp. 50), den Martyrtod (Brev. Rom. 13. April nach Greg. Dialog. 3, 31) (sic!!). Doch dieſes Blut war nicht ohne Frucht. Der von Reue ergriffene Vater empfahl noch auf dem Sterbebett ſeinen Sohn und Nachfolger Reccared dem Biſchof Leander von Sevilla . . . und ſtarb (586) als der letzte arianiſche König der Weſtgoten, ein zweiter Diocletian (!!), glänzend und gewaltig in ſeiner weltlichen Herrſchaft, aber beſiegt . . . durch den Glauben, den er ſcheinbar ſiegreich verfolgte“ (!!). Natürlich ſchweigt ſich Müller über Leanders Hochverrat aus; dieſer Prälat iſt ihm nur „der wackere Glaubensheld aus der Zeit der Verfolgung“!

4.

Die evangeliſche Kirche, ihre Bekenntnisverpflichtung und ihre Lehrfreiheit.

Von

Lic. theol. Köppel,
Pfarrer zu Manker (Mark).

Die freimütigen Worte des Profeſſors D. Harnack, welche er über einige Punkte des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes an angehende Diener der Kirche gerichtet hat, und welche eine hochgradige Erregung in den kirchlichen Kreiſen der evangeliſchen Landeskirche hervorgerufen haben, ſind die Veranlaſſung für den Verfaſſer geworden, die oben genannten drei Begriffe zuſammenzuſtellen und im Folgenden ihre innere nahe Verwandtſchaft zur Darſtellung zu bringen. In einem für einen wiſſenſchaftlich-theologiſchen Verein beſtimmten Vortrage hoffte er mit dazu helfen zu dürfen, daß einer zu weitgehenden Beunruhigung vorgebeugt werde. Er möchte mit dieſer weiteren Veröffentlichung dem größeren Kreiſe theologiſch gebildeter Leſer dienen, ob er ſich auch bewußt iſt, daß gerade die aus einem Vortrage erwachſene Abhandlung hier und da Lücken zeigen wird, welche, um die Kürze zu erhalten, nicht ganz beſeitigt werden konnten.

Wir beginnen ſogleich mit der Frage nach dem wahren Weſen des evangeliſchen Glaubens und der auf dieſen Glauben gegründeten Kirche. Die Kirche iſt nach evangeliſch-ſchlichtem Bekenntnis — um das Unangezweifelte wieder auszuſprechen — die Gemeinſchaft der Heiligen, d. i. nach klarem neuteſtamentlichen und reformatoriſchen Sprachgebrauch die Gemeinde der Gläubigen. Was aber iſt der Gegenſtand des Glaubens? Die Evangeliſchen ſagen: Jeſus Chriſtus, um unſerer Sünde willen geſtorben und um un-

ſerer Gerechtigkeit willen auferweckt, der lebendige Herr ſeiner Kirche. Sie ſagen alſo in Abwehr des Autoritätsglaubens der katholiſchen Kirche, der, wie Dorner mit Recht ſagt, auf ihre Infallibilität aufgebaut wird, ohne daß auf die Frage, warum denn nun dieſe Infallibilität zu glauben ſei, eine andere Antwort gegeben werden kann als die: weil eben die Kirche es fordert und von ſich behauptet (Dorner, Syſtem der chriſtlichen Glaubenslehre, Bd. I, S. 74). Unfehlbare Lehre, mit ſophiſtiſcher Spitzfindigkeit feſtgeſtellt und bis ins einzelnſte zum Dogma gemacht, fordert dort unbedingte Unterwerfung. Blinder Gehorſam in allen einzelnen Punkten verſagt dort jeder freieren Forſchung das Recht, ob ſich auch darum die ebenſo häufige, als traurige, ſchon von Dorner beobachtete Erſcheinung ergiebt, daß diejenigen, welche es nicht über ſich vermögen, in den Stand der Unmündigkeit zurückzukehren, mit der Autorität der Kirche auch ihren chriſtlichen Inhalt verwerfen, ſei es offen, wie ſich das beſonders bei den romaniſchen Nationen in großen Kriſen des Volkslebens in erſchreckendem Umfange zeigt, ſei es im ſtillen, im Herzen, wo dann die Krankheit wie ein Krebs innerlich immer weiter frißt und eine rückläufige Bewegung eintritt, die bis zum Atheismus und Materialismus fortſchreitet.

Blind aber ſoll kein Menſchenkind dem Göttlichen gegenüber ſtehen, weder im Bejahen noch im Verneinen: Gott gab uns ſelbſt das innere Auge — die Möglichkeit, im Glauben ſeine Herrlichkeit aufzunehmen, um dann von ihr erfüllt freudig und gern gehorchend ſeine Wege zu gehen. Deshalb iſt evangeliſcher Glaube Hingabe der ganzen menſchlichen Perſönlichkeit an die Heilandsperſönlichkeit, weil ſie allein in uns den einzigartigen Eindruck ſchafft, gegeben zu ſein, um unſere auf Abwege geratene Perſönlichkeit zur inneren wie äußeren Vollendung in der Gemeinſchaft mit Gott zu führen — freie, ſelbſtthätige, wenn auch vermittelſt jenes in Gotteskraft ſchöpferiſch wirkenden Eindruckes erſt hervorgerufene, göttlich begründete Hingabe an Jeſus Chriſtus iſt evangeliſcher Glaube. Die evangeliſche Kirche ruht darum, wie Köſtlin hervorhebt, allein mit ihrem fortwährenden Beſtande auf dem Glauben an das Heil in Chriſto; durch das Wort des Heils er-

baut sie sich — auch heute — noch immer neu (Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, S. 411). Denn Mittelpunkt und Prinzip des Christentums ist die Versöhnung und Gottesgemeinschaft als lebendiger Vorgang und wirkliches Lebensverhältnis (Köstlin, ebend. S. 419). Jesum Christum als Versöhner soll demnach das Evangelium dem Einzelnen vor die Augen malen, als das, was er für den Einzelnen ist, sowie ihn Paulus als sein Ein und Alles einst den Galatern vor die Augen gemalt hat. „Ich gebe mich glaubend Jesu von Nazareth, meinem Heiland, hin und versenke mein Leben in sein Leben hinein", so soll auf solche Evangeliumspredigt hin alsdann die Antwort des einzelnen lauten, denn also hat es ihm zuvor Paulus bekannt: Ich lebe, doch nun nicht ich, Christus lebt in mir, denn was ich nun lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat — ich predige Jesum Christum, um meiner Sünde willen gestorben und um meiner Gerechtigkeit auferwecket, und alles Heil in ihm allein begründet, denn einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

Das ist der Fels, von dem die evangelische Kirche nimmer weichen noch wanken darf, das ist der Grundstein alles echten evangelischen Glaubens und Lebens. Von ihm gilt zweifellos, was eben jener Paulus im Eingange seines Galaterbriefes geschrieben hat: Und brächte selbst ich oder ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium, als ich euch gebracht habe, der sei verflucht! Wie ich euch zuvorgesagt habe, sage ich noch einmal: Wenn euch irgendwer ein anderes Evangelium bringt, als was ihr empfangen habt, der sei verflucht!

Aber freilich genügt dieser Grundstein in unserer Zeit, und hat er überhaupt jemals genügt? Ist nicht von vornherein und auch wieder durch unsere Reformatoren der Tempel der christlichen Kirche auf breiterem Fundament erbaut worden? Ja, bedürfen wir nicht wenigstens solche breitere Bekenntnisgrundlage heute, wo alles nach einer festen Autorität fragt, als möchte sich jedermann auch in evangelischen Landen zu ihr flüchten, um selbst in seinem Glauben wohl geborgen zu sein?

Die Fragen haben ja etwas sehr Verfängliches zumal für den Diener der Kirche, der getrost bekennen darf, daß er von jenem Mittelpunkt seines Glaubens aus zu einer Lehrgestaltung kam, wie sie die begehrte breitere Grundlage insonderheit des apostolischen Glaubensbekenntnisses darbietet.

Soll er, der im praktischen Leben dieses erste christliche Bekenntnis von ganzem Herzen bejaht, wissenschaftlich so weit gehen, daß er ihm gegenüber an jenem einfacheren Grunde des evangelischen Glaubenslebens als einem ausreichend festen festhält? Soll er mit Köstlin zugeben, daß das christliche Bewußtsein und Leben möglicherweise durch jenes Prinzip kräftig im Innern eines Christen bestimmt sein kann, ohne daß der Inhalt dieses Prinzips bereits in ganz scharfer Ausprägung der Reflexion gegenüberträte, daß es auch so schon Meinungen und Grundsätze abwehren kann, durch welche die objektiven Grundlagen, auf welchen es ruht, bedroht erscheinen? (Köstlin a. a. O., S. 420). Soll er sich beschränken mit der beseligenden Erkenntnis der inneren Kraft und Herrlichkeit der heiligen Persönlichkeit Jesu, die auf eine Einzigkeit seiner Einheit mit Gott und seiner Seligkeit weise — die Dorner in heiligen, herrlichen Worten zuletzt als eine aus dem Gattungszusammenhange der Menschheit nicht erklärbare Größe, als ein Wunder, vollendend das Wunder der Schöpfung hinstellt? (Dorner a. a. O. I, S. 727).

Mit solcher Beschränkung meint man vielfach in unserer Zeit, wichtigen Erkenntnisfragen aus dem Wege gehen zu können, und gerade weil man im Mittelpunkte des Glaubens steht, sicher gegen alle Angriffe von rechts und links zu sein, geschützt gegen die, welche von Bekenntnissen reden, in welchen zu viel oder auch noch zu wenig stünde. Denn freilich mag sie bequem sein, aber weil sie nur ein Ruhekissen für die Bequemlichkeit wäre, in der schließlich auf alles evangelische Forschen verzichtet würde, wäre sie von ernsten Theologen zu verwerfen. Anders aber liegt es gerade an diesem Punkte — denn jene Beschränkung führt zum klaren Auseinanderhalten von dem, was in unserer Kirche zum echten Glauben und was zum Wissen der evangelischen Wahrheit gehört.

Dies aber ist und bleibt unbedingt nötig, denn es besteht gerade in einer Zeit, in welcher vornehmlich der Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit so mächtig ist, daß er zum Sturm gegen das apostolische Glaubensbekenntnis bläst, die Gefahr von neuem, daß die Gegner nur um so mehr ihren wissenschaftlichen Halt in dem Erweis jener dort untergrabenen historischen Glaubwürdigkeit suchen, daß sie darum aber im historischen Beweis wie schon in früheren Zeiten die Hauptstütze des Christenglaubens finden und so Glauben und Wissen vermengen.

Und doch hat schon Dorner eine so zutreffende Kritik des historischen Beweises gegeben, daß sich ihr kaum noch etwas hinzufügen läßt (Dorner a. a. O., S. 89 ff.). Der historische Beweis sucht zunächst die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriftsteller auf historischem Wege zu begründen. In seiner Untersuchung kommt er zu dem Schluß: mindestens alle sog. Homologumena stammen von Aposteln oder Apostelschülern. Dann muß weiter gefolgert werden: Diese Männer sind erweislich glaubwürdig; sie konnten, wollten und mußten die Wahrheit sagen, also ist glaubwürdig, was sie berichten. Dazu gehört auch Jesu heilige Denk- und Handlungsweise, Wunderthaten, Erfüllung von Weissagungen, also sind auch diese glaubwürdig. Dann aber muß, was ein durch solches Leben, wie durch Wunder und Weissagungen Beglaubigter als wahr aussagt, auch als Wahrheit angenommen werden.

Dazu sagt Dorner mit Recht: Noch verrät sich in diesem Beweis eine Spur von Bewußtsein davon, daß eigentlich Christus allein in letzter Beziehung die Göttlichkeit des Christentums beglaubigen könne. Allein da die Autorität Christi selbst wieder rein historisch auf menschliches Zeugnis gegründet wird, so bleibt es doch dabei, daß die fides divina, die den heiligen Schriftstellern und um ihretwillen dem Christentum zukommen soll, auf menschliches Zeugnis gebaut werden will, Ewiges, Göttliches auf fides humana gegen Joh. 5, 34; 4, 42. Nun aber haben ferner alle historischen Beweise es an sich, daß sie für sich im günstigsten Falle die größeste Wahrscheinlichkeit geben, aber nichts weiter. Wenn nun historische Beweise ihrer Natur nach es nur bis zu hoher Wahrscheinlichkeit bringen können, so wäre ein Glaube, der

auf ſolche allein ſich ſtützen ſollte, nur ein Annehmen auf Wahrſcheinlichkeit, vom religiöſen Meinen nicht weſentlich verſchieden. Damit aber iſt der Religion nicht gedient, am wenigſtens der chriſtlichen, die ein feſtes Herz verheißt (Hebr. 13, 9). Auf Wahrſcheinlichkeiten kann das Gewiſſen nicht getroſt der Seele Seligkeit ſtellen, der hiſtoriſche Beweis läßt immer einen unüberwundenen Reſt entgegengeſetzter Möglichkeit, alſo formidinem oppositi, das Gegenteil von voller Glaubensgewißheit übrig.

Auf dieſem Wege ſind aber auch die Jünger, iſt ein Paulus nicht zum Glauben gekommen. Sie haben geglaubt und erkannt, daß Jeſus der Chriſtus ſei, ſagt Petrus ſeinem Meiſter; alſo das Glauben, die Hingabe an ihn, den Einzigartigen, war das erſte — erſt an ſolch Glauben ſchloß ſich alsdann auch die verſtandesmäßige Erkenntnis an, daß er trotz ſeines andersartigen Auftretens, trotz ſeiner Erſcheinung in der Niedrigkeit der Sohn des lebendigen Gottes ſei. Oder wir achten auf Paulus: der Verfolger Saulus wird durch Jeſu Erbarmensreichtum Chriſt und Apoſtel — dann erſt erkennt er aus dem Alten Teſtamente auf wiſſenſchaftliche Weiſe — wenn wir ſo ſagen dürfen —, daß auf dieſem und nicht auf dem früher erträumten Wege Gott allein der ganzen Menſchheit ſein Heil darbieten mußte, und darum Jeſus, der einſt von ihm verfolgte Pſeudomeſſias, der wahre König Israels und der Welt ſei. Dann erſt reiſt er hinauf nach Jeruſalem, um auch aus dem irdiſchen Leben dieſes Jeſus etwas zu erfahren und nimmt ſich aus den Berichten der Augenzeugen von neuem die Erkenntnis mit, daß Jeſus Chriſtus Gottes Sohn ſei.

So kommt er zu dem uns ſchon vorhin entgegentretenden Bekenntnis *etwas erweiterter Faſſung*, das die Ausſage einſchließt, daß ſein Erlöſer und Herr, Chriſtus Jeſus der *Sohn Gottes* ſei — *vom Glauben zur Erkenntnis*, aber nicht umgekehrt.

Dieſe Ausſage bildet deshalb auch für Paulus keinen *zweiten Glaubensartikel*, den er den Gläubigen anzudemonſtrieren ſuchte, damit ſie durch ſeine Annahme erſt zum wahren Glauben kämen: *an den Erlöſer glaubt Paulus, daß er Gottes Sohn iſt, weiß er* — er iſt als ſolcher in göttlicher Macht gemäß

dem Geist der Heiligkeit seit der Auferstehung von den Toten von Gott selbst vor die Augen der Welt gestellt (Röm. 1, 4). Naturgemäß ist diese Wahrheitsaussage darum für Paulus nicht ohne die allerhöchste Bedeutung, er gebraucht dieselbe gerade dann, wenn er die ganze Größe des Erlöserwerkes hervorheben will, so z. B. im Galaterbriefe, wenn er sagt, daß ihn Gottes Sohn geliebt habe und er sich deshalb für verpflichtet erachtet, auf sein früheres Leben zu verzichten — oder wenn er im Römerbriefe der ihm persönlich unbekannten Gemeinde gegenüber den bezeichnen will, der ihn zu seinem Abgesandten erkoren hat — oder endlich, wenn er auf die Größe der Erlösungsthat Gottes selbst reflektiert, der zur rechten Zeit seinen Sohn sandte, auch sein nicht schonte, nur um sein Rettungswerk zu vollbringen (Gal. 4, 4, Röm. 8, 32).

Im übrigen aber begegnen wir dieser Aussage in den eigentlichen Bekenntnisstellen der paulinischen Litteratur, selbst der späteren nicht. Im ersten Briefe an die Korinther heißt es (1 Kor. 12, 3): „Niemand kann Jesum einen Herren heißen, ohne durch den heiligen Geist“ — im Briefe an die Epheser (Eph. 4, 5): Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller. Der Herr Jesus, der Christus Jesus bleibt des Apostels Glaubensgrund, unverworren mit seiner Wahrheitserkenntnis — ja auch dann noch, als er von dieser letzteren aus sein religionsphilosophisches System wie nach vorwärts, so auch nach rückwärts zu einem harmonischen, geschlossenen Ganzen ausbaute. Dies ward bekanntlich notwendig, als Irrlehrer gnostischer Richtung die in der Spekulation noch unerfahrenen Christen durch ihre Übergeistigkeit auf Irrwege zu locken suchten, als sie den Mittelpunkt Christus durch allerlei Mythen und Engellehren zu ersetzen suchten, um so die Erlösung aus einer irdischen zu einer himmlischen zu machen. Aber ob da auch Paulus redet von dem, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, der Friede im Himmel und auf Erden macht, um endlich alles in allem zu erfüllen, noch bleibt das Geheimnis der Gottseligkeit der Erlöser, der im Fleisch geoffenbart, im Geist gerechtfertigt, den Engeln erschienen, den Völkern gepredigt, von der Welt gläubig angenommen und in die Herrlichkeit erhoben ist (1 Tim. 3, 16), wieder und

wieder unſer Herr Jeſus Chriſtus (1 Tim. 6, 13. 14), unſer Heiland (2 Tim. 1, 10; 2, 10. 18. Tit. 2, 13; 3, 6), welcher ſich ſelbſt für uns hingab, damit er uns von aller Ungerechtigkeit erlöſte und ſich ein Eigentumsvolk reinigte, deſſen Herr zu ſein.

Denn beides allein, die Rettungsthat des Erlöſers Jeſus wie die Herrſcherſtellung des Herrn Chriſtus, haben innere Beziehung zu unſerem inneren, der Erlöſung bedürftigen Leben, jene zum Leben des alten Menſchen in der Sünde, die ſie tilgt, dieſe zum Leben des neuen Menſchen, das ſie beſeelt; dagegen fehlt ſolche innere, durch den heiligen Geiſt vermittelte Beziehung zum innerſten Leben des Menſchen allen jenen hiſtoriſch durch das Wiſſen in ſeiner Wahrſcheinlichkeit möglichſt feſtgeſtellten Thatſachen aus dem Leben Jeſu, ſo ſehr ihre Hervorhebung zur Beleuchtung der Erlöſer- und Herrengeſtalt desſelben Bedeutung hat, ja im Kampfe mit philoſophiſchen Syſtemen chriſtlichen und heidniſchen Urſprungs immer erhöhtere Bedeutung erlangen wird, ja ſo ſehr der Geltendmachung dieſer Thatſachen für eine abgerundete, in ſich geſchloſſene Darſtellung der chriſtlichen Weltanſchauung abſoluter Wert beizumeſſen iſt.

Dann aber ſind jene hiſtoriſchen Wahrheitswerte in das Bekenntnis der Kirche erſt hineingekommen, als jener auch in der ſpäteren pauliniſchen Litteratur noch ſo lebendige und rein bewahrte Glaubensgeiſt in ſeiner Kraft allmählich erlahmte; ſie ſind hineingebracht durch das in der Kirche immer mehr die Oberhand gewinnende Weisheitsſtreben, wie es alsdann vornehmlich im Kampfe mit der gnoſtiſchen Gegnerſchaft des zweiten Jahrhunderts zu mächtiger Kraft heranwuchs. Denn dasſelbe lief alsbald darauf hinaus, die Bedeutung der Gottesſohnsgeſtalt für das Erlöſungswerk weniger in der während ſeines irdiſchen Berufslebens im Vordergrund ſtehenden religiös-ethiſchen Gotteinheit, als vielmehr in dem nicht ſichtbaren, ſondern nur durch Geiſtesſchlüſſe zu poſtulierenden weſentlichen ewigen Einsſein mit Gott zu finden; dadurch allein konnte man in dem philoſophiſch- und theologiſch gerichteten Zeitalter hoffen, die gegneriſchen, reich ausgebildeten Syſteme der Gnoſis aus dem Felde zu ſchlagen. So wurde nicht Wiſſens-, ſondern Glaubensinhalt nicht der Erlöſer und Herr Chriſtus

Jesus, sondern der ewige Gottessohn, ja er wurde es so sehr, daß wir zeitweise bei einzelnen Apologeten selbst die historischen Erlösernamen hinter der dogmatischen Spekulation zurücktreten sehen. Da wurden sein vorzeitliches Stammen vom Vater, seine innerzeitliche, durch Zeugung seitens des heiligen Geistes hervorgebrachte Geburt von der Jungfrau Maria, in welcher man durch Ausschluß des menschlichen Vaters den rein geistigen Einfluß Gottes auf das geistige Wesen seines menschgewordenen Sohnes, durch ein, wie es scheint, noch realer sein sollendes Wirken göttlicher Wunderkräfte zur Darstellung bringt, aus Wahrheitsannahmen der ältesten Kirche zu Glaubenssätzen der in solchen Wahrheitssätzen ihren einzigen Halt findenden katholisch werdenden Kirche.

Wir geben zu, daß diese Entwickelung in der Entfaltung der christlichen Welt- und Gottesanschauung der Kirche von großem Segen geworden ist; wir leugnen nicht die darin selbst zur wenn auch einseitigen Festigung der Kirche ausschlagende, mit dem Aufgeben des ursprünglichen lebendigen Glaubens notwendig werdende Gottesfügung dieser Entwickelung. Denn wir erkennen in den aufgestellten Wahrheitssätzen Sätze, für die wir die Grundlagen in der evangelistischen Darstellung der frühesten Zeit wiederfinden — wenigstens an unserem Teile — obwohl wir nach Wiedererwachen des ursprünglich lebendigen Glaubens die Hoffnung aufrecht erhalten müssen, es werde über kurz oder lang wieder eine reinliche Scheidung zwischen unbedingten Glaubenssätzen einerseits und den mehr oder minder unmittelbar aus dem Glaubenszentrum stammenden Wahrheitssätzen der mehr oder minder vollkommenen christlichen Erkenntnis anderseits ermöglicht werden, und damit wieder eine die einzelnen Teile auch des apostolischen Glaubensbekenntnisses nach ihrer für Glauben oder Wissen verschiedenen Bedeutung verschieden, aber entsprechend würdigende Anschauung zur Geltung gelangen.

Denn gerade wenn wir die Grundlagen für die jetzt umstrittenen Sätze: empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, betrachten, werden wir zwar diese Sätze von früh an als wahr erkannt, aber doch verschieden gewürdigt finden.

Zweifellos kennt nämlich das Markusevangelium diese beiden

Glaubenssätze nicht; ja auch die Evangelien des Matthäus und Lukas verraten in den jenem Evangelium parallelen Geschichten nichts von denselben — sie reden von Jesu, dem Nazarener, dem Sohne des Zimmermanns Joseph und seines Weibes Maria — unserer Ansicht nach in ganz unbedenklicher Weise, denn sie bringen das Lebensbild Jesu, wie es das jüdische Volk und alsdann auch die erste Christengemeinde sich in seinem öffentlichen Berufsleben hat offen vor aller Augen entfalten sehen. Wenn aber das Volk und die Christen alsdann in diesem Jesus, der um der Erlösung willen Mensch geworden war, den Erlöser in That und Wahrheit finden sollten, so kamen für sie zunächst nicht die geheimnisvollen Anfänge seines Lebens, sondern das, was er klar und offenbar jedem bot, in Betracht. Unbefangen gehen darum auch die Genealogieen Jesu noch auf diese als unbestritten zu betrachtende landläufige Annahme von Jesu Vater Joseph zurück. Deshalb ist es nicht zu verwundern, wie dies auch Schleiermacher noch thut (Der christliche Glaube II, S. 61), daß auf diese Punkte des Kindheitslebens Jesu, welche später zugefügt werden, in dem weiteren Verfolg der Geschichte Jesu nirgend zurückgegangen wird. Aber es ist auch nicht zu verwundern, wenn keine apostolische Stelle sich darauf beruft: denn auch diese Apostel stehen, wie die Evangelisten der ersten Generation, ganz in der großen Evangeliumspredigt, deren Grundlage das Wirken Jesu vornehmlich im Leiden und Sterben, so wie seine Herrlichkeit sind — müssen sie aber Irrlehrern gegenüber auf die Ursprünge des Lebens Jesu zurückeilen, so gilt es für sie weiter zurückzugreifen in den ewigen Ursprung aus dem ewigen Gott. Da sie zunächst ohne evangelistische Kunde von der jungfräulichen Geburt Jesu sind, so ist es für sie nur möglich, die Gotteinheit des Herrn früher als in dem irdischen Anfange seiner Menschwerdung, nämlich in seinem vorzeitlichem Wesen zu gründen — sie zu gründen, ehe denn die Welt gegründet ward: das aber waren so gewaltige Gedankengänge, daß für Paulus der Christus nach dem Fleisch (2 Kor. 5, 16) ganz zurücktritt, daß auch Johannes neben ihnen nur die Offenbarung der Gottesherrlichkeit im öffentlichen Leben als gleichwertig empfindet, daß er darum selber nach seinem Geiste und

Glauben viel zu tief für kleinliches Forschen in früherer Zeit veranlagt, auf die ja sein Meister nie Gewicht gelegt hat, über die Kindheit Jesu hinwegeilt, die für die Erlösungsthat selbst ohne Bedeutung blieb, ja daß er darum ganz unbefangen das Wort Nathanael in den Mund legt: Was kann aus Nazareth Gutes kommen?

Anderseits ist es aber auch nicht zu verwundern, daß, während Apostel im hohen Gedankenfluge in die vorzeitliche Gottessohnschaft Jesu zurückgreifen, Evangelisten nunmehr das Bedürfnis empfinden, rückwärts auf die Anfänge des von ihnen geschilderten Lebensbildes zu schauen, daß sie wenn auch erst in zweiter Generation das, was sie in poetischen Lobgesängen in der Gemeinde leben finden, mit jenem Lebensbilde verbinden. Denn in keuschen Lobgesängen hat sich zweifellos zunächst in den um die Mutter Jesu und seine Brüder sich sammelnden kleinen Kreisen die Freude Raum geschafft über des Herrn wunderbares persönliches Eingreifen in das Werden und Wachsen des Erlöserkindes. Immer wieder wird und muß sie zum Durchbruch gekommen sein allda — aber da gerade ist sie zunächst auch lokalisiert geblieben; urwüchsig kräftiger Missionssinn lebt allein in den anderen Gemeinden, die Versammlungen der Korinther sind Zeugen dafür, — weg mit allem, was der Ungläubigen einen veranlassen könnte, von Christen zu sagen, sie seien unsinnig (1 Kor. 14, 23), unsinnig begeistert in heiliger Freude! Lukas geht suchen nach allem, in dem Gottes Erbarmen kund geworden war — o er konnte nicht vorübergehen an den Lobgesängen, die es priesen schon in allerfrühster Zeit. Frisch und froh, ohne in den bisherigen Anschauungen der Gemeinde einen Grund zum Schweigen, zum Verschweigen der bis dahin nur unbekannt gebliebenen Kunde aus seligen Kindertagen, erzählt er darum, was er erfahren, sich auch voll bewußt, daß jene bisherige Erzählungsweise von dem Nazarener und Josephssohn, verständlich während des öffentlichen Wirkens, dieser Kunde ohne Kampf weichen wird, wie er sie selbst wenigstens an einer Stelle, in der Verknüpfung der Genealogie mit der Kindheit, schlicht und ohne Aufsehen berichtigt. Auch Matthäus urteilt nicht anders darüber. Es handelt sich auch nach seinem Evangelium nicht darum, daß sich die frühere Betrachtungsweise irgendwie der

neuen Kunde als unfehlbar gegenübergestellt hätte. Denn sonst wäre es nicht möglich, daß Matthäus diese neue Kunde einfach dazu benutzt hätte, um an verschiedenen Stellen der Kindheitsgeschichte für seinen Gemeindekreis die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung zu entdecken und nachzuweisen. Vielmehr setzt dieser schon das Dogmatische streifende Nachweis eine stillschweigende Richtigstellung der bisherigen unbefangenen Annahme voraus. Aber gerade die Hauptsache, daß sich diese Berichtigung nämlich *stillschweigend ohne Widerspruch* vollzogen hat, erklärt sich nur, wenn wir einmal als glaubhafte Autorität der neuen Kunde vom bethlehemitischen Jungfrauensohn die Mutter des Herrn selbst annehmen und anderseits in den Gemeinden selbst ein Verständnis dafür voraussetzen, daß nach den bisherigen Bedürfnissen der Christengemeinde solche Kunde einem weiteren Kreise ebenso vorenthalten werden konnte, wie sie für jenen engeren in Jerusalem gerade ein in heiliger Freude gehüteter Schatz bleiben mußte. Eine andere — nämlich die mythische Entstehung dieser Geschichten — würde, da ihr gerade der Charakter, die historische Tradition frei umzubilden und ihren Zwecken anzupassen, eignet, vor allen Dingen die Beseitigung auch des letzten Restes der früheren Annahme fordern. Mit ihr wäre es unvereinbar, wenn weiter vom christlichen Berichterstatter von den *Eltern* Jesu, von *Galiläa* oder *Nazareth*, der *Heimat* Jesu gesprochen wurde.

So scheint uns die Kunde der Geschichten, welche die Grundlage für die *Wahrheitssätze*: empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria bilden, *bis in sehr frühe Zeiten* zurückzureichen, aber sie ist erst in späteren Zeiten und zwar je nach der Verbreitung der einzelnen Evangelien Eigentum der Gemeinden, erst später integrierendes Stück des Lebens Jesu geworden — naturgemäß aber noch viel später erst *zum unbedingt notwendigen Glaubenssatz*. Denn hat der ersten Kirche bei allem Fehlen dieser Geschichten doch nichts an ihrem Glauben gefehlt, so ist es voll und ganz verständlich, wenn der Gedankengang der nachapostolischen Kirche, der sich im wesentlichen in pauliniſch oder johanneisch philosophischer Bahn bewegt, diese Geschichten zunächst nicht so bestimmt in seinen Kreis zieht. Für uns aber muß dann bestimmt das

Wort Schleiermachers gelten, welches er auf Grund des historischen Befundes ausspricht: Man kann dem, der nicht an die übernatürliche Zeugung glaubt, nicht absprechen, daß er sehr wohl an Christum als Erlöser glauben könne (a. a. O. S. 62) — denn diese Sätze haben zweifellos sowohl für den Glauben als auch selbst für das Wissen der Kirche keine Bedeutung gehabt — nicht etwa in einer beliebigen Zeit, etwa gar in einer Zeit des Niederganges des religiösen Lebens, sondern gerade in der Zeit des Höhepunktes alles Glaubenslebens.

Hat aber dann jene uns verständliche und zweifellos Gottes Fügung in sich schließende Entwickelung der katholischen Kirche von jener Glaubenshöhe aus betrachtet zu einer Einseitigkeit in der Hervorhebung der Wahrheitssätze der christlichen Erkenntnis geführt, die dem Glaubensleben der ersten Kirche fern liegt; hat die evangelische Kirche diesen Irrgang in seiner Einseitigkeit erkannt, so würde sich nunmehr die prinzipielle Frage erheben, ob es dann ihre Pflicht sei, 1) zu jenem lediglich den energischen Glauben betonenden Ursprung zurückzukehren, 2) der Kirchenlehre das Gepräge der Heilsbedingung zu nehmen, endlich 3) sie wenigstens von jenen Elementen zu befreien, welche nicht ursprünglich zu ihren unbedingt notwendigen Bestandteilen gehört haben.

Wir verneinen zunächst die erste Frage, deren Bejahung dazu führen müßte, überhaupt auf die Beibehaltung des Glaubensbekenntnisses zu verzichten — und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir in der allmählichen Entfaltung und Darstellung des Glaubensbekenntnisses eine Seite des menschlichen Geistes in Wirksamkeit treten sehen, über deren Thätigkeit wir uns vornehmlich deshalb freuen, nicht weil sie grundlegend für den Christenglauben, wohl aber weil sie seine Stütze sein kann, sein Halt gegen die Gegner, welche ihrerseits nach der wissenschaftlich-harmonischen Darstellung der christlichen Gottes- und Welterkenntnis fragen — gleichwie sie vor allen Dingen auch dem inneren Wesen des tiefer denkenden Christen selbst entspricht und von ihm gefordert wird. So bannen wir die Einseitigkeit, mit welcher verknüpft diese Seite menschlicher Geistesthätigkeit einst in die Erscheinung trat, wie dies

die Sache gerade des gläubigen, die harmoniſche Ausbildung aller gottgegebenen Kräfte anſtrebenden geſchichtlichen Sinnes ſtets ſein wird. Wir nehmen dankbar eine Errungenſchaft der alten katholiſch werdenden Kirche an, um ihre innere Wahrheit unſerer Kirche zum Segen zu verwenden.

Führt aber alſo ſchon der echte hiſtoriſche Sinn, der ſich des Erkenntnistriebes freut, zur Verneinung der erſten Frage, ſo läßt uns gerade der Glaubensſinn die zweite Frage bejahen, aber mit der Beſchränkung, daß wir darum uns doch noch nicht veranlaßt fühlen, nach einer neuen Form des Glaubensbekenntniſſes zu ſuchen, in welcher das Gepräge der Heilsbedingung von den Wahrheitsſätzen der chriſtlichen Erkenntnis wenigſtens abgeſtreift wäre. Denn wir vertrauen darauf, daß die Theologen unſerer Kirche einen ſolch tiefen Begriff von dem, was echter Glaube iſt, in ihrem Herzen tragen, daß ſie nicht in die Verſuchung geraten werden, die äußerlich vielleicht nicht evangeliſch vollkommene Form des Glaubensbekenntniſſes wieder im katholiſchen Sinne auszulegen. Aber können wir auch darauf vertrauen, daß auch die angehenden Diener der Kirche ſolchen tiefen Glaubensſinn bereits im Herzen tragen? Wird nicht ſo manchem derſelben gerade dieſes das Glauben und Wiſſen nicht ſtreng ſcheidende Glaubensbekenntnis, in den Ordinationseid aufgenommen, zurufen: Weg nun mit dem Forſchen! Jetzt, wo du in das Amt der Kirche trittſt, wirſt du nicht bloß geloben, an deinen Erlöſer und Herren Jeſus Chriſtus zu glauben und ihm gläubig vertrauende Seelen zuzuführen — welch gewaltige Lebensaufgabe! — nein von nun an darfſt du bezüglich des Inhalts des Apoſtolikums keine Frage mehr haben, ſondern mußt auf ſeinen Buchſtaben — wenige Ausnahmen ſind nur geſtattet — ſchwören! Warum bietet mir, ſo darf er dann ſagen, meine Kirche zuvor das Recht, die heilige Schrift in freier Wiſſenſchaft zu durchforſchen? Soll ich in derſelben die Wahrheit zu erkennen ſuchen, ſo giebt ſie mir ja auch Gelegenheit, auf Irrwege zu geraten. Darf ſie dann ſo hart ſein, dieſe Irrwege mit einemmal abzuſchneiden und mich zur katholiſchen Unterwerfung zu zwingen? Warum that ſie das dann nicht von vornherein? Sie hätte mir und manchem anderen viel Kampf und Streit erſpart!

Was sollen wir solchen Worten gegenüber sagen? Sollen wir um ihretwillen nicht wenigstens, wenn im übrigen die Form des Glaubensbekenntnisses trotz der Möglichkeit einer falschen Deutung erhalten werden soll, auch die dritte Frage bejahen und jene oben bezeichneten Elemente aus demselben ausmerzen, um jeden Gewissenszwang zu verhüten? Zweifellos haben auch heute noch Köstlins (a. a. O. S. 449) Worte Gültigkeit: „Für unsere gläubige Erkenntnis steht die Wahrheit keineswegs von Anfang an, noch überhaupt je während der irdischen Entwickelung als ein gleichmäßig durchleuchtetes Ganzes in dem objektiven Zusammenhang da, welchen sie an sich hat. Sind doch Momente, welche im objektiven Zusammenhange der göttlichen und menschlichen Dinge an sich von der größten Wichtigkeit sind und die objektive Voraussetzung von Hauptlehren bilden, für uns noch sehr im Dunklen. Es muß anerkannt werden einerseits: der bekenntnisbildende Geist könne Punkte (gewisser Art) noch weniger durchdrungen haben und doch an sich sehr lauter und kräftig gewesen sein; anderseits: es könne, wenn dieselben schon ganz richtig von der Kirche bestimmt seien, ein Einzelner möglicherweise immer noch inbezug auf sie irren, ja Widerspruch erheben und doch schon kräftig vom Geiste durchleuchtet und ein lebendiges, treues, fruchtbares Glied seiner Kirche sein.“ Aber trotz der Gültigkeit solcher Worte, wie sie auch heute noch festgehalten werden muß und wie sie auch heute noch „die Pflicht zu weiterem Forschen und vollerer, reinerer Aneignung des Besitzes der Wahrheit“ in allmählicher Arbeit in sich schließt, trotzdem also jene Vergewaltigung junger die Wahrheit suchender Theologen, wenn sie wirklich geschähe, zu mißbilligen wäre, ist jene dritte Frage zu verneinen und zwar vornehmlich deshalb, weil sich die große Menge der evangelischen Christen noch nicht auf der in der ersten Kirche eingenommenen Glaubenshöhe befindet, von der aus man jener einzelnen Elemente für den Wissensschatz noch entraten konnte. Deshalb also ist nicht bloß an einem Glaubensbekenntnis mit Wissensinhalt überhaupt, auch nicht bloß unter Beseitigung der Heilsbedingung für die Wahrheitssätze desselben an der überlieferten Form des apostolischen Glaubensbekenntnisses in richtiger evangelischer Auffassung, sondern

auch an allen einzelnen Glaubenssätzen desselben, auch an den umstrittenen: „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria“ festzuhalten.

Freilich ist dann gerade für junge Theologen, bei denen man am allerwenigsten schon eine allseitige wissenschaftliche Durchbildung voraussetzen darf, jener Verpflichtung auf das apostolische Symbol, welche ihnen in der feierlichsten Weihestunde, in der Ordinationsstunde, als Bedingung für ihr kirchliches Wirken aufgelegt wird, der Charakter eines starren Lehrgesetzes möglichst zu nehmen. Vielmehr sind dieselben gerade in diesem Augenblicke, in welchem ihre wissenschaftliche Vorbildung scheinbar abschließt und die kirchliche Arbeit anfängt, vor allen Dingen darauf hinzuweisen, daß die Kirche von ihnen weitere innerlich treue Arbeit gerade auch wissenschaftlicher Art erwartet — und zwar Arbeit, welche sich zum Ziel gerade die tiefere Erfassung des Bekenntnisstandes gesetzt hat, den sie selbst ihnen als den ewigen Schatz für die Arbeit an der Gemeinde darbietet, weil sein Wert gerade in fast zweitausendjährigem Wirken an dieser Gemeinde in seiner ganzen Bedeutung erkannt worden ist. Bekenntnisverpflichtung in milder Weitherzigkeit und Aufforderung zu ernster, treuer Arbeit, wie sie beim Festhalten an der Lehrfreiheit ermöglicht wird, müssen deshalb die beiden Stücke sein, welche nach dieser Richtung hin den hauptsächlichsten Inhalt der Ordinationsfeier bilden — eine Mahnung ernster Milde für beide, ob sie nun bisher ohne innerlich gläubigen Anteil die Glaubenswahrheiten nur äußerlich orthodox festhielten, oder ob sie mit ihrer freien Lehre in ungebärdigem Wissensdünkel gegen das kirchliche Bekenntnis Sturm zu laufen gedachten.

Wir fragen zunächst, was giebt der Kirche die Möglichkeit, an ihrem Bekenntnisstande festzuhalten?

Die Antwort wird ein Blick auf die wissenschaftliche Arbeit der Theologie gerade unseres Jahrhunderts in dem Sinne geben, daß trotz mancher kritischen Anfechtung einzelner Bekenntnisstücke in ihrer vorliegenden Fassung der Gehalt derselben durch jene Arbeit in seiner Wahrheit bewährt erfunden ist.

Gewiß dürfen vor allen Dingen die Vertreter der neutesta-

mentlichen Theologie das ſcheidende Jahrhundert als das im hervorragenden Sinne hiſtoriſch-kritiſche bezeichnen — und doch ſind die Reſultate der auf Hegelſcher Philoſophie aufbauenden und bahnbrechenden Tübinger Tendenzkritik bereits verſchollen — halb zurückgenommen, halb modifiziert von den Führern der Bewegung ſelbſt. Wie nahe kommen ſich z. B. die Auffaſſungen über das Evangelium Johannis, da dieſe ſeine Abfaſſung am Anfang des zweiten Jahrhunderts einem Schüler des Johannes, die Vertreter der poſitioen Wiſſenſchaft dagegen am Ende des erſten Jahrhunderts dem geiſtig verklärenden Schaffen des Johannes zuſchreiben? Zwar beſtehen hier und anderwärts der Streitfragen noch viele, ja neue z. B. über die Entſtehung der Apokalypſe ſind erſt neuerdings in Fluß gebracht. Aber dennoch hat die weitaus größte Zahl kirchlicher Theologen anerkannt, daß die Abfaſſung faſt aller neuteſtamentlichen Schriften, inſonderheit auch der Evangelien in das erſte Jahrhundert fällt, ſowie daß bei derſelben weniger tendenziöſe, als kompilatoriſche und praktiſche, aber den Inhalt der heiligen Geſchichte nicht ſchaffende, ſondern nur nach verſchiedenen Seiten entfaltende Abſichten wirkſam geweſen ſind, daß in dieſen Schriften ſelbſt nicht Betrug und Erfindung, ſondern höchſtens Irrtum eine, wenn auch nur ganz beſchränkte, vielleicht aus dem mangelnden Geſchichtsſinn einer nicht durch hiſtoriſche, am wenigſten durch hiſtoriographiſche, ſondern lediglich durch religiös-praktiſche Intereſſen bewegten Zeit erklärliche Bedeutung erhalten haben. Bei ſolchem Stand der Dinge mag ein Teil der Forſcher der frei bildenden und plaſtiſch darſtellenden religiös durch die Zeit des A. B.s herangebildeten Phantaſie hin und wieder in der Ausgeſtaltung des geiſtig erhabenen Stoffes einigen Einfluß geſtatten, weil ihre Kraft nicht zu entbehren war, um die Geheimniſſe volkstümlich für die Erbauung darzubieten — ein anderer Teil derſelben leugnet ſolchen Einfluß — beide aber erkennen gleich bereit an, daß der Kern der Worte oder Geſchichten ein treues Bild zwar vielleicht nicht der bis ins einzelne nicht mehr feſtzuſtellenden Wirklichkeit, aber ſicher der darin verborgenen göttlichen Wahrheit darbietet. Zwar geht der eine Teil der Forſcher, um die Heilandsgeſtalt Jeſu in ihrer ganzen Erhabenheit zu erfaſſen, nicht mehr auf die reale Prä-

existenz Jesu nach altkirchlicher Fassung zurück, sondern sucht die einzigartig göttlich erfüllte historische Persönlichkeit des Herrn einzig aus seinem Berufsleben zu erkennen, um unter Abwehr aller Metaphysik den Erlöser den Gläubigen als den religiös-ethisch mit Gott vollkommen geeinten Gottes- und Menschensohn darzubieten und gläubige Herzen ihm zu verbinden. Aber das Lebenswerk des Meisters erscheint als der im höchsten Sinne vollendete Erlöserberuf in solcher Hoheit, daß es auch denen, welche sich mit der Ausscheidung des Metaphysischen nicht einverstanden erklären können, schwer, wenn nicht unmöglich werden muß, die Begeisterung solcher Forscher als ein unreines Feuer zu bezeichnen, bloß weil seine Grundfarbe vielleicht eine andere ist.

Freilich gerade auch mit Bezug auf die Erlösung gehen heute die Ansichten weit auseinander. Aber wenn auch Ritschl nach Franks Anschauung zu der zentralen Erfahrung Luthers von Sünde und Gnade, gelinde ausgedrückt, eine gebrochene Stellung (Frank, Über die kirchliche Bedeutung der Theologie Ritschls 1888, S. 6) einnimmt, wenn Zorn Gottes und Menschenschuld aus ihrer Unbedingtheit zu mehr oder weniger subjektiven Begriffen sekundärer Art herabgedrückt werden, weil es für ihn einer Sühnung und Genugthuung des Heilsmittlers nicht bedarf, da Gott seinen Willen in der Richtung ausübt, daß der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, 60) — aus der positiven Arbeit auch dieser Schule, durch die die Gedanken vom Reich Gottes und der Gemeinde in den Vordergrund des evangelischen Denkens und Schaffens gerückt sind, durch die nach der Zurückstellung der persönlichen Heilsaneignung als die Aufgabe des Reiches Gottes in erster Linie die Herrschaft über die Natur zur Erhaltung, Ordnung und Beförderung der sinnlichen Seite des menschlichen Lebens hingestellt ist, durch die im kleinen die Berufstreue des einzelnen mit der Berufstreue des Herrn Jesus Christus verkettet und vielleicht mehr hervorgehoben ist, als es früher geschah, hat gerade auch die positive Theologie viel zur Ergänzung und Befruchtung ihres dogmatischen

Syſtems gelernt, ja es iſt ihr eine Seite chriſtlicher Arbeit kund geworden, deren Erkenntnis gerade für die ſo praktiſchen Fragen unſerer Zeit ungemein wichtig geworden iſt, ob auch das Neue Teſtament dieſen Fragen gegenüber der primären Bedeutung der perſönlichen Heilsaneignung nur ſekundäre Bedeutung beilegen mußte.

Ob wir darum aber auch leugnen, daß ſich die Arbeit jener Forſcher ſtets auf dem Grund der heiligen Schrift erbaut hat, ſo werden wir deshalb doch nicht ſagen dürfen, daß dieſelbe ganz vergeblich geweſen, und die Kraft, die darauf verwandt wurde, vergeudet ſei, bloß weil ſie den Zentralpunkt des chriſtlichen und gerade auch des evangeliſchen Glaubens von der uns durch Jeſus Chriſtus im Tode geſchenkten Gnade Gottes, ohne ſeine Bedeutung zu leugnen, zugunſten eines anderen zweifellos richtigen Hauptgedankens evangeliſcher Verkündigung verrückt haben, bloß weil ſie behufs Fruchtbarmachung der Heilsarbeit Jeſu andere Gedankengänge eingeſchlagen haben, als wie ſie die Apoſtel der Geiſtesrichtung ihrer Zeitgenoſſen entſprechend für richtig hielten. Ja ſollte nicht dieſe Arbeit, ſelbſt wenn ihr der Vorwurf der Einſeitigkeit nicht erſpart werden könnte, bis zu einem gewiſſen Grade als berechtigt erſcheinen, da gerade die Hervorkehrung jener eigentümlichen Grundgedanken zweifellos viele dem Jeſus Chriſtus wieder näher gebracht hat, den ſie vordem glaubten nicht verſtehen zu können, und es zu hoffen ſteht, daß ſie in den Einfluß ſeines Erlöſerlebens hineingezogen, in ihm dann auch wirklich den Erlöſer finden werden. Mir liegt, wenn ich dieſe große chriſtliche Geiſtesarbeit betrachte, immer das Wort des Herrn im Sinn, das er ausgeſprochen hat, als ſeine Jünger einem Menſchen, der ihm nicht nachfolgte, wehrten, in ſeinem Namen zu wirken; der Jünger Thun erſcheint ihm falſcher Eifer, und ſo ſpricht er zu ihnen: Wer nicht wider mich iſt, der iſt für mich!

Wir faſſen kurz zuſammen: Für Jeſu Chriſti Sach' und Ehr' haben gerade in unſerem Jahrhundert ſo viel treue Arbeiter ihre Kraft daran geſetzt, und dieſe Kraft war eine erſtaunlich weite — ſie ſetzte bald hier, bald da ein —, ſie ging in die Weite und Tiefe, ob auch mancher Arbeiter nicht in der unmittelbaren Nachfolge Jeſu Chriſti geblieben iſt, und ob darum auch heute noch ſeine

Arbeit durch das Feuer der Kritik geläutert werden muß. Immerhin hat sie dazu geführt, daß die Herrlichkeit unseres Glaubens immer wieder nur vollkommener erschienen ist — bald von dieser, bald von jener Seite aus beleuchtet und verklärt.

Aber sind denn auch die einzelnen Wahrheitssätze des apostolischen Glaubensbekenntnisses in ihrer Wahrheit bewährt erfunden worden? Wir antworten auch hier mit Ja — vorausgesetzt, daß der Blick auf den eigentlichen Inhalt derselben gerichtet bleibt. Denn wenn, wie wir sehen, die Worte: empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, wirklich in jener älteren landläufigen Ansicht vom nazarethanischen Zimmermannssohne eine schwer zu überwindende Gegnerschaft finden, die noch durch das Schweigen des Paulus, Markus und Johannes verstärkt wird, so steht man doch auch heute noch insofern auf Schleiermachers Anschauung, als man nur die Worte, nicht aber die in ihnen dargebotenen tieferen Gedanken dieser Glaubensstücke bestreitet. Zweifellos gilt heute noch und zwar allgemein Schleiermachers Lehrsatz (Schleiermacher, Glaubenslehre II, S. 55 [§ 97]): „Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen war die göttliche allein thätig oder sich mitteilend, und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend." Auch das ist zweifellos mit Schleiermacher anzunehmen, daß diese beiden Glaubenssätze eine Wichtigkeit für den christlichen Glauben nur deshalb haben können, weil in der christlichen Glaubenslehre einmal die Thatsache der Erbsünde und anderseits die Einpflanzung des Göttlichen in die menschliche Natur Aufnahme gefunden haben (a. a. O. S. 63). Ist nun aber eine natürliche Erzeugung als eine durch beiderseitige Geschlechtsthätigkeit vermittelte That der personbildenden Kraft der menschlichen Natur auch nach Schleiermacher als unzureichend zu erachten, weil Jesus nicht dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit angehören durfte, muß also zu der reproduktiven Kraft der Gattung, welche für die Erzeugung des in der Gattung noch nicht vorhandenen Göttlichen nicht hinreicht, noch eine sich mit der Thätigkeit der Gattung verbindende schöpferische Kraft und Thätigkeit hinzugedacht werden — ja kann nur eine solche schöpferische göttliche Thätigkeit den eine Teilnahme

an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben — so ist durch solches dogmatisches Postulat unzweifelhaft der in der dogmatischen Hervorhebung der jungfräulichen Geburt einst maßgebend gewesene Gedanke der alten Kirche festgehalten — auch ohne daß man sich der Folgerung verschließt, daß der bloße Mangel des väterlichen Anteils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche der natürliche blieb, unmöglich dies Leben von der Gemeinschaft mit dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit befreien konnte. Diesen Gedanken aber, daß in der Geburt des Erlösers ein Gotteswunder vorliege, eine Gottesthat, durch welche die natürliche ob beiderseitige oder nur mütterliche Geschlechtsthätigkeit außer Kraft insofern gesetzt wird, daß ihr Erzeugnis nichts mit dem sündigen Zusammenhange der Welt zu thun hat, teilen alle ernsten Theologen. Wird aber dieser Grundgedanke als der wahre und wirkliche Bedeutung habende Sinn jener beiden Wahrheitssätze festgehalten von den einen so, daß sie das Wunder in der glaubwürdig überlieferten Form als seine einzig mögliche Ausführungsart annehmen zu müssen glauben, weil sie realistisch gerichtet die zeugende Mannesthat durch die ihr homogene schöpferische Gottesthat ersetzt wissen wollen, von den andern so, daß sie spiritualistisch geartet in jenem realistischen Sinne etwas Anstößiges finden — und ist doch den Reinen alles rein — aber doch gleichermaßen ein göttliches Eingreifen vom ersten Anfange menschlichen Werdens an behufs Bildung des Erlöserlebens voraussetzen, so ist zwar die Form der übernatürlichen Erzeugung anders gedacht, auch die biblische Form als nicht notwendig erklärt, aber der Inhalt bleibt.

Wer nun aber noch dazu bedenkt, daß es uns noch heute verborgen ist und auch stets verborgen bleiben wird, wie in der Bethätigung des Geschlechtstriebes die Erbsünde fortgepflanzt wird — wir nehmen bis jetzt an, daß nicht des Mannes effektive Thätigkeit dabei allein beteiligt sei —, wer bedenkt, daß auch die Fortpflanzung menschlich geistiger Veranlagung, deren Wie übrigens gleich dunkel ist, nur eine nicht vollkommen zutreffende Analogie bietet, der wird bei Festhaltung jenes oben berührten Grundge-

dankens der übernatürlichen Geburt des Erlösers die Geringfügigkeit der Differenz zwischen der rechten Schule der Theologie und jenen weiter links stehenden Forschern, so weit sie Jesum Christum als wirklichen, über sündliche Menschlichkeit weit erhabenen Erlöser und göttlichen Herrn anerkennen und gern bekennen wollen, auch an diesem Punkte nicht länger verkennen. Ist derselbe im kirchlichen Symbol positiv durch die Worte: „empfangen vom heiligen Geiste" wiedergegeben, so möchten diese Worte, wenn sie nur nicht fleischlich — das aber wäre blasphemisch! — verstanden werden, ohne Bedenken von allen bejaht werden müssen. Bilden die anderen Worte in menschlicher Darstellung dazu die Negative, sollen sie zeugen von der ungestörten Empfänglichkeit auch des leiblichen Organismus der Maria für jene Gottesthat, die ja naturgemäß auch die Mannesthat des Joseph mit ihrem geistig sündigen Gehalte außer Kraft setzte, also das, was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch reine Jungfräulichkeit nennen, schuf, so wüßte ich nicht einmal, wo selbst für jene freiere Richtung der Theologie bei wirklicher Durchbildung des Geistes ein bedenklicher Notstand für die Annahme dieser Worte zu finden wäre. Der Notstand kann nach positiver Ansicht nicht größer sein, als wenn: „am dritten Tage wieder auferstanden" in „seit dem dritten Tage wieder im göttlichen Leben geistig geoffenbart" umgedeutet wird; wofür man schon seit längerer Zeit den Vorwurf getragen hat, man verflüchtige die Thatsachen durch geistige Deutung. Nur denke man den Grundgedanken dieser Glaubenssätze ehrlich durch und übe nicht an diesem Punkte plötzlich rein zerstörende Arbeit.

Denn ist es für die Kirche nach der Beschaffenheit ihrer Quellen möglich, ihren Bekenntnisstand festzuhalten — sind ferner die wirklichen geistigen Differenzen zwischen hüben und drüben nicht größer —, ist endlich weder für eine Schule der Theologie, noch für einen Lehrer solcher Schule, noch gar für einen Predigtamtskandidaten die wissenschaftliche, vornehmlich die wissenschaftlich-vertiefende Arbeit der Kirche abgeschlossen —, so ist die Kirche auf Grund jener Möglichkeit trotz wissenschaftlicher Differenzen ihrer Lehrerschaft über den Buchstaben verpflichtet, jenen Bekenntnisstand zu wahren.

Weshalb? Wir antworten: Auf Grund ihres eigenen innersten Wesens. Denn handelte es sich bloß um praktische Gedanken und Rücksichten, wollte man um des Volkes willen allein, das ja die Unzulänglichkeit der Form unseres Glaubensbekenntnisses doch nicht verstehen könne, daran festhalten, so würden solche Gründe doch auf die Dauer nicht haltbar, ja vielleicht für manchen anstößig sein. Um der Reinheit unseres Glaubens willen müßte schließlich der Entscheidungsschritt der Reform gethan werden — es müßte ausgeschieden werden, was zum Rechtfertigungs- und Erlösungsglauben gehört, und abgesondert werden, was zum Schatz geistiger Erkenntnis und Wahrheit zuzurechnen ist; ja es müßte endlich auch auf das Wesen der Form menschlicher Geschichte, Erkenntnis, ja selbst menschlicher Sprache hingewiesen werden, um die Bedeutung wie die Berechtigung wissenschaftlichen Streites über einige Punkte festzulegen.

Dann aber würde es nicht lange währen, und die Kirche setzte sich wieder aus Hylikern, Psychikern und Pneumatikern zusammen. Das aber ist nicht das Wesen der christlichen, am allerwenigsten der evangelischen Kirche. Das Wesen der Kirche ist vielmehr die durch den Glauben an den Erlöser geschaffene und in der Liebe zum Erlöser sich bethätigende Gemeinschaft aller Christen. Weisheitsdünkel besonderer Glieder oder Stände hat nicht das Recht, diese Gemeinschaft zu zerstören. Deshalb aber zwingt ihr eigenes Wesen die Kirche, nicht in jenem wissenschaftlichen Forschen die Hauptaufgabe zu sehen. Wohl wird sie jedem dafür dankbar sein, der an der inneren tieferen Erfassung ihrer Glaubenswahrheiten mitarbeitet; aber sie muß jenes Forschen ablehnen, nicht weil oder wenn es einmal Zweifel an einer in ihr gültigen Wahrheitsform äußert, aber sicherlich dann, wenn es im Weisheitsdünkel jene Gemeinschaft aller zu gefährden drohen würde. Solcher Weisheitsdünkel tritt zweifellos hervor in einem unreifen Agitieren gegen einzelne Stücke des Bekenntnisstandes, gleichviel ob sich dasselbe auf Kreise beschränkt, denen man das Verständnis zutraut, daß sie auf wissenschaftliche Bahnen folgen können, oder ob es von vornherein seine Weisheit allüberall marktschreierisch

mit Hilfe der Preſſe an den Markt zu bringen ſucht, zumal wenn man in Erwägung zieht, daß ſich an den Agitator meiſt viel Elemente anzuhängen pflegen, welche weit unreifer ſind, als er ſelbſt. Denn dann gilt zweifellos das andere Wort des Herrn: „Wer nicht mit mir iſt, der iſt wider mich, wer nicht mit mir ſammelt, der zerſtreut!“ (Matth. 12, 30). Keine Arbeit kann und darf ja kraft jenes Weſens in der Kirche gelten, die nicht Bauarbeit an dem großen Tempel Gottes wäre; kein Stein iſt aus dieſem Tempel herauszubrechen, bloß weil er nicht ſchön genug ausſieht — iſt er anders ſtark genug, um Säulen und Bogen zu tragen, ſo kommt es auf dies äußere Anſehen nicht an — mag's Gott, dem Herrn, überlaſſen bleiben, die Zeit zu beſtimmen, wann er ſeines Tempels Steine alſo verklärt, daß ſeine Klarheit in allen — befreit von menſchlichen Seins- und Werdeformen — klar und licht und rein widerſpiegelt. Muß aber die Arbeit der Kirche ſtets Bauarbeit ſein, ſo darf durch keines Chriſten Arbeit irgendein Glied des geiſtigen Leibes Chriſti, wie klein es auch ſei, Ärgernis empfangen; denn Chriſtus hat es erlöſt, es ſteht als Gotteskind zu hoch, als daß es durch unvorſichtiges Himmelſtürmen heruntergeſtoßen werden dürfte. Deshalb aber darf auch kein Forſcher ſeine Arbeit außerhalb des wiſſenſchaftlichen Kreiſes ſeiner Fachgenoſſen der Kirche ſelbſt darbieten, bevor er nicht jene negative Seite wirklich durch poſitive Bauarbeit für alle Glieder der Kirche alſo des Anſtößigen entkleidet hat, daß auch ein Kind ihm für ſolche Arbeit dankbar ſein möchte. Es ſind keine frommen Redensarten, wenn man ſagt, der Forſcher müſſe in allem, was er der Gemeinde ſeines Herren darbieten will, kindlich klein und kindlich rein bleiben. Nein, das fordert das Weſen der Kirche, die Paulus ſelbſt mit einer reinen Jungfrau verglichen hat, die ihrem Bräutigam zuzuführen ſeine Pflicht ſei.

Doch wird ihm durch ſolche Beſchränkung die Freudigkeit an ſeiner geiſtigen Arbeit nicht völlig vernichtet? Auch das geſchieht nicht: denn gerade ſein freierer Geiſt wird, wenn es ihm an der rechten chriſtlichen Zucht nicht fehlt, oft genug Gelegenheit finden, in angemeſſener Weiſe, bei denen für ſeine Anſchauungen zu werben, deren Verſtändnis er heben kann, ohne ihr Glaubensleben

zu gefährden. Nur muß er sich bescheiden, seine Arbeit in Treue zu thun, ohne nach dem Erfolge auszuschauen. Wer weiß, es gehen vielleicht Jahrhunderte hin, ehe seine Saat keimt. Giebt es nicht Beispiele genug in der Geschichte unserer Kirche, die dafür zeugen? Ist nicht Paulus' Saat im wesentlichen erst nach 1500 Jahren zur Reife gekommen, da alsdann erst weite Kreise durch Gottes Geschichtsfügung derart für das Neue vorbereitet waren, daß sie es selbst geistig aufnehmen und auch noch nicht genügend vorbereitete Kreise nach sich ziehen konnten, um sie in einem geordneten, Jahrhunderte währenden Wirken, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, zu erziehen? Wie hat sich doch das Maßhalteu bewährt, das Luther einst den Bilderstürmern und freiheitsdurstigen Bauern gegenüber geübt hat!

Drum sei die Liebe zu dem Heiland, diesem Stern unseres Glaubens, die rechte Kraft für alle, und alle werden die Verpflichtung der Kirche anerkennen, an ihrem Bekenntnisstande festzuhalten.

Von ihr allein ausgehend löst ja schon Paulus diese Frage unter analogen Verhältnissen. Götzenopferfleisch darf ein Christ nicht essen (1 Cor. 8, 1) — Fleisch darf ein Christ überhaupt nicht essen, es könnte ja Götzenopferfleisch dort auf dem Fleischmarkte an ihn gerade verkauft werden: das ist die Losung eines Teils der Gemeinde in Korinth: denn es bringt in die Gemeinschaft mit dem Götzen und ist drum von religiöser Bedeutung. Paulus steht auf anderem Standpunkt, denn der Götze ist nichts, also hat er die sittliche Freiheit, auch jenes dort als religiös anstößig betrachtete Fleisch zu genießen. Die Analogie ist in unserer Frage die folgende: An der altüberlieferten Form des Glaubensbekenntnisses und der Buchstäblichkeit seiner einzelnen Wahrheitssätze festhalten, ist von religiöser Bedeutung, denn der Abfall davon führt zum Abfall vom Christentum, vom Glauben überhaupt: sagen die einen. Die anderen behaupten: Nein, denn mit dem eigentlichen Glauben hat die Annahme jener Wahrheitssätze überhaupt nichts zu thun, es ist also religiös und sittlich indifferent, sie annehmen oder nicht. Was sagt nun aber Paulus? Er ruft denen, die gerade von seiner Erkenntnis aus sich über die Brüder erheben,

zu: „Ja, ihr habt recht, wir haben die Erkenntnis; doch die Erkenntnis bläht — merket das! — auf, nur die Liebe baut. Das Gebot aber der Liebe fordert die Achtung des brüderlichen Gewissens. Treibt ihr dagegen in Verletzung dieses Gewissens den Bruder wieder in die Gemeinschaft mit den Götzen zurück, so geht durch eure Erkenntnis der Schwache verloren, obwohl er euer Bruder ist, um deswillen Christus gestorben ist." Daß darum doch gerade die sogenannten Freien, die da sagen, daß sie auf der Glaubenshöhe eines Paulus stehen, mit ihm sprächen: Wenn das Aufgeben auch nur einer, uns gleichgültig erscheinenden Form eines Glaubensartikels einem schwachen Gliede der Kirche Anstoß erregt, will ich in Ewigkeit darauf verzichten, damit ich auch der Kleinsten keinen ärgere (1 Kor. 8, 13). — Nein, es soll der Freie nie den Schwachen verletzen, aber freilich, es soll alsdann auch der Schwache den Freien nicht verurteilen, denn Gott hat ihn angenommen, beide dienen dankbar für ihre Erlösung ihrem Gott. Denn das Reich Gottes, sein Besitz wird nicht wertvoller durch das Festhalten oder Aufgeben solcher Accidentien des Glaubens, der ja die Lebensgemeinschaft mit Christo bedeutet — also ist sein Wesen nicht darin zu finden, so wenig es damals Essen und Trinken, sondern nur Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem heiligen Geiste war. Darin liegt vielmehr auch heute noch sein einzig wahres Wesen und deshalb auch seine Bedeutung für unser Leben! Wer darin Christo dient, ist Gotte angenehm und bewährt vor Menschen! (Röm. 14, 17. 18.)

Sollten die Freien aber als Christen also reden, wie vielmehr muß es die Kirche, welche auch in jenen Formen volle Wahrheit findet, da sie ihr Augenmerk auf die vielen Kinder in Christo richtet, ihre Freude an deren Rettung und Bewahrung hat!

Dies aber muß auch gelten, wenn wir die Bekenntnisfrage so weit fassen, wie dies eingangs dieser Betrachtung geschah. Wohl zu dem Herren Jesus Christ geführt werden, müßte auch aller Verführung unserer Zeit gegenüber genügen — es wird auch genügen, wann und wo immer durch den Glauben geöffnete Augen die feindlichen Strömungen auf ihren Wesensgehalt hin untersuchen und ihre Grundlage in dem prinzipiellen Abfall von Gott erkennen.

Aber dennoch geht ein berechtigter Trieb der Kirche auch heute noch dahin, den Gläubigen eine möglichst abgerundete in sich geschlossene Anschauung von den christlichen, den ganzen Weltlauf umspannenden Wahrheiten als Schutzwehr gegen einzelne Sätze jener Irrlehrer darzubieten. — In dem Wissensstoff der Glaubensüberzeugung sucht sie dem Christen eine Waffe in die Hand zu geben, um auch auf dem in der Welt gäng und gäbe gewordenen Wege den Feind aus dem Feld zu schlagen.

Dieser Trieb, dem selbstverständlich neben dieser praktischen noch eine absolute wissenschaftliche Bedeutung zukommt, nun findet jetzt seine Befriedigung in der Anlehnung weniger an die Glaubenspredigt, als an die Glaubenslehre, wie sie in den einzelnen Sätzen des apostolischen Glaubensbekenntnisses vorliegt. Diese Anlehnung hat deshalb auch trotz der manchen mißverständlich scheinenden Form dieser zusammengefügten Glaubens- und Wahrheitssätze weiter zu erfolgen — ja auch diejenigen, welche vermöge ihrer wissenschaftlichen Forschung zur selbständigen Erfassung einer anderen Möglichkeit gelangen sollten, haben, so lange Möglichkeit noch nicht Gewißheit ist, und so lange der Zerstörungskraft noch nicht eine übermächtige Neugestaltungsgabe reformatischer Art zur Seite steht, in Bescheidenheit auf dem alten Wege den Gliedern der Kirche, die durch das Neue nur verwirrt gemacht würden, in jenem überlieferten Wahrheitssystem wieder und wieder die altbewährte Waffe gegen verführerische, antichristliche Irrmeinungen in die Hand zu geben, damit sie nicht schutz- und waffenlos, auch in ihrem Glauben Schiffbruch leiden und untergehen.

Darin ruht vornehmlich die Verpflichtung der Kirche zum Festhalten an ihrem Bekenntnisstande einmal, aber auch an der Form ihres Glaubensbekenntnisses.

Darin aber ruht freilich auch die Verpflichtung der Kirche zum Festhalten an der Lehrfreiheit.

Weshalb? Die Antwort lautet: Die Waffe des Glaubensbekenntnisses würde morsch erscheinen, wenn die Kirche dem freien wissenschaftlichen, ob nun materialistischen oder pantheistischen oder atheistischen Forschen kein Forschen, sondern ein wohlbestimmtes,

festes, aber durch die Forschung weder geschaffenes, noch begründetes, noch ausgestaltetes Lehrganzes als Gesetz gegenüberstellte. Es erginge alsdann dem Bekenntnisstande der Kirche wie einem ängstlich in der warmen Stube gehüteten Kinde, das der ersten frischen Zugluft erliegt, weil es ihrem scharfen Hauche zu wenig abgehärtet gegenübersteht. Denn dem Geist des Menschen, an den sich die Feinde der Kirche wenden, kann man die Wahrheit nicht so einprägen, wie einem Stück Wachs ein Siegel eingedrückt wird. Soll er vielmehr nach seinem anerschaffenen Wesen mit dieser Wahrheit wirken und schaffen, so muß er sie auch selbstthätig bejahend ergreifen und in sich also aufnehmen, daß sie ihm in Fleisch und Blut übergeht. Solche Aneignung aber kann wiederum nicht anders bewirkt werden als durch die lebendige Darbietung seitens eines voll von der Macht dieser Wahrheit ergriffenen Jüngers der Wahrheit. Wenn also irgendwer zu solcher Überzeugungskraft geführt werden muß, so ist es der Theologe. Er hat darum selbstthätig einzugehen auf des Herren Geisteswalten, er hat hineinzuschauen in des Herzens, in der Welt, in seines Gottes Tiefen, um die Wahrheit zu finden. Es giebt keinen anderen Weg. Das: du sollst und mußt glauben, du sollst und mußt diese oder jene Werke der Gerechtigkeit thun, sonst droht dir Fegefeuer oder Gericht! — mag seine Wirkung bei rohen Völkern haben, die bis dahin die freie Kraft des göttlich geborenen Menschengeistes nicht kennen, sondern nur dem zu gehorchen wissen, der da gebieten darf — ob allerdings auch da billig starke Zweifel bestehen bleiben, ob solcher pädagogisch praktisch scheinende Weg nicht zu einer gewissen Geringachtung der herrlichen Gnadenoffenbarung des Gottes führt, von dem Jesus gesagt hat: die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. So wenigstens denkt evangelischer Glaubensgeist, so weit ihm Luthers Glaubenskraft geblieben ist.

Also tiefere und immer tiefere Arbeit muß heute von jedem Theologen, dem seines Gottes Sache lieb ist, gethan werden; fern hat sich evangelische Theologie von jener Oberflächlichkeit des Denkens zu halten, die heute vielfach herrscht. Ängstliche Sorge für den Bekenntnisstand unserer Kirche ist verkehrt, um so verkehrter

aber, je mehr daraus ängstliche Scheu vor ernstem Eingehen auf die ernste Arbeit anders gerichteter Theologen entspringt. Noch darf unsere Arbeit, soweit sie den wahren Glauben an Jesum Christum als den Erlöser angeht, getrost aufwärts und getrost um sich schauen: der Herr ist selber auf dem Plan und wird ihr seine Kraft verleihen. Dagegen weicht er da, wo der tote Buchstabe als Gesetz des Glaubens Bollwerk ist, denn da ist überhaupt kein wahres Glauben, sondern da sind höchstens auswendig gelernte religiöse Formeln zu finden. Ja da ist Selbstgerechtigkeit, gestützt auf solche Formeln, zum toten Götzen eines Lebens geworden, in dessen Mittelpunkte der lebendige Herr wohnen sollte. Selbstverständlich ist da nicht an die gedacht, die sich fester Glaubenswahrheiten auf Grund lebendiger Glaubensüberzeugung freuen, sondern eben nur derer, die es zu letzterer nicht gebracht haben und doch glauben, mit dem Einprägen jener Wahrheiten wenigstens etwas geschafft zu haben. Dies Etwas gilt ja leider soviel wie nichts, denn wie ein altes Möbel wird es aus dem Herzen herausgeworfen, da es dem Besitzer nicht lieb geworden ist, sobald derselbe in der Welt glänzendere Dinge sieht. Möchte doch dies gerade in unserer Zeit je länger desto mehr erkannt werden, wo die Masse der Sozialdemokraten der Kirche das Zeugnis ausstellt, daß sie so vielen Gliedern keine Lebenskraft des Evangeliums in ausreichender Weise dargeboten hat, — vielleicht weil sie selbst nicht tief genug gegraben, nicht treu genug gearbeitet hat.

Deshalb keiner treuen Arbeit gewehrt, bloß weil sie auf anderen als den hergebrachten Wegen geht! Darum aber auch jeden Arbeiter gefragt, ob er mit seiner Arbeit für die Kirche auch wirklich jene Treue beobachtet hat, die Christentreue heißen darf — in der sich paart des Forschers ernstes Schaffen mit der durch die Liebe gebotenen Zucht des Geistes —, in der man für das Ganze nur darbietet, was auch dem Einzelnen in seinem Glaubensleben ersprießlich ist, in der vor Augen schwebt: Nur treu, im großen treu, im kleinen treu, den höchst begabten, wie den geringsten Gliedern der Kirche treu — nur treu!

Dies alles gilt zunächst von der geistigen Arbeit, die zur lebendigen Ergreifung des Christenglaubens dient. Es gilt aber

auch von der weiteren Arbeit, die an die Erforschung jener Wahrheitssätze gewandt wird. Man redet heute viel von *historisch-kritischer* Arbeit — sie ist für die einen die Krone der Forschung und soll uns schließlich das Geistesleben der ersten christlichen Kirche bis ins einzelnste enthüllen — sie ist für die anderen der größte Stein des Anstoßes, weil sie Gebilde schafft, die man vordem nicht gekannt hat, und also scheint sie eine zerstörende Arbeit am Althergebrachten zu üben. Diese historisch-kritische Arbeit kommt für unsere Frage wesentlich nach ihrer neutestamentlichen Seite hin in Betracht; durch sie sollen Wahrheitssätze für das Lebensbild gewonnen werden. Nun scheint es so — und die Arbeiter auf diesem Gebiete geben sich selbst und ihrer Arbeit vielfach solches Ansehen — als käme für diese Arbeit die innere Treue nicht in Betracht, als gälte es hier, nur nach gewissen *äußeren* Merkmalen scheiden und wieder zusammenfügen, was in den Evangelien und der Apostelgeschichte, in den Briefen und der Offenbarung Johannis homogen oder heterogen ist. Daher kommt alsdann diejenige Selbstüberhebung, in der man *Resultate als unbedingt über alle Kritik erhaben* hinstellt und fordert, daß innerlich gegründete alte Ausnahmen vor solchen Ergebnissen die Segel streichen, zumal da ja bei ihrer Annahme kein Stück des inneren Glaubens falle. Diese Selbstüberhebung ist auch hier recht wenig angebracht. Wohl operiert auf diesem Gebiete der einzelne mit historischen Thatsachen; die ihm als einfachste erscheinen, rückt er in den Vordergrund, konstatiert Gegensätze unvereinbarer Art und muß zuletzt, wenn er an die Kompilation der gefundenen Quellen kommt, zugeben, daß die Kompilatoren diese gegensätzlichen Notizen nebeneinander gestellt haben, um durch unvermitteltes Nebeneinanderstellen eine sog. Vermittelung zu schaffen. Sie nehmen an, daß für diese Kompilatoren das Gegensätzliche nicht bestanden habe: wer aber giebt ihnen dann das Recht, es erst zu konstatieren, als würde es durch die Unvereinbarkeit verschiedener Seiten gefordert, die doch recht gut eben verschiedene bei verschiedenem Anlaß mit Recht hervorgehobene Ansichten eines und desselben Gegenstandes sein können. Wer giebt ihnen das Recht, ein bestimmtes Etwas als einfachen Grundstock hinzustellen und dann *alle Voreinge-*

nommenheit abzulehnen, als ob nicht zu jener Annahme eben erst ihr Urteil geführt hätte.

So ist also auch mit dieser historisch-kritischen Forschung auf theologischem Gebiete inneres Herzensleben eng verbunden. Dann aber gilt es auch hier, stets die Grundlage jener Annahmen inbezug auf ihre Zusammenhänge mit jenem Herzensglauben zu revidieren, damit aller Leichtfertigkeit in der Betrachtung des eigenen Herzens und der Welt wie aller Oberflächlichkeit in der Betrachtung der einzigartigen Rettungsthat des Erlösers gewehrt werde.

Gilt aber alles dies schon für die geistige Arbeit an sich, wie viel mehr wird es deshalb gelten, weil diese Arbeit ja der Kirche dienen soll. Nur eine ganze im Christenglauben durchgearbeitete Persönlichkeit wird darum imstande sein, solche Arbeit recht zu thun und dann nach ihrem Umfange wie nach ihrer Tiefe auch anderen darzustellen nicht in der Absicht, ihnen Resultate einzuprägen, sondern von dem Gedanken allein beseelt, sie in diese köstliche Arbeit selbst hineinzuführen. Man wird ja freilich dann so unparteiisch sein müssen, daß man des Gegners Arbeit achtet, auch sie möglichst voll und ganz zur Darstellung bringt, ohne sich damit zu trösten, daß ja meist auch Professoren entgegengesetzter Richtung an einer Universität zu hören möglich sei. Das mag möglich sein, jedenfalls ist es ein achtungswertes Bemühen, wenn die oberste Behörde bei Besetzung der theologischen Lehrstühle auch darauf mit ihr Augenmerk richtet. Nur ist damit keineswegs alles gethan. Es kann ein günstiger Eintritt in den Kreislauf der Vorlesungen dazu führen, daß ein Theologe, dem es um ein halbwegs geordnetes Fortschreiten in dem systematisch geordneten Ganzen seiner Wissenschaft zu thun ist, z. B. den historisch-kritischen Teil der Vorlesungen bei einem kritisch veranlagten und etwas nach links geneigten Dozenten hört und dann sich einem positiver stehenden Theologen zuwendet, der darauf die dogmatischen Vorlesungen hält. Beider Arbeit wird ihn dann zu selbstthätigem Forschen reizen, wenn sein Herz überhaupt seinem Berufe gehört. Aber vielfach werden Studenten auch also in den Kreis der Vorlesungen eintreten, daß sie naturgemäß nur einen bestimmten Dozenten hören, sei es nun, daß sie durch ihrer Eltern oder sonst wessen Rat zu

ihm gewieſen, oder gleich anfangs von demſelben ſo eingenommen werden, daß ſie ſeine Gedankengänge weiter verfolgen wollen, oder ſei es, daß die eigentümliche Folge der Vorleſungen dazu nötigt. Nun man wird alsdann ſagen, daß ſie dann nicht in das Zweifeln hineingeführt werden — man wird jubeln, daß die Kinderwahrheiten, mit denen ſie an das wiſſenſchaftliche Studium herangetreten ſind, ihnen in demſelben beſtätigt werden, daß ſie recht eigentlich befriedigt, ſozuſagen ohne wiſſenſchaftliche Fragen und Probleme in das Amt treten. Aber werden ſie dann nicht auch geneigt ſein, wiſſenſchaftlich ſelbſtthätige Arbeit vielfach einfach von ſich abzulehnen? Wie leicht kann da, wo es kein Fragen giebt, bald nach Abſolvierung der mühſam beſtandenen Prüfungen auch jedes Suchen nach Wahrheit aufhören! Wie leicht können alsdann bei oberflächlich veranlagten Naturen, die es doch auch unter den Dienern der Kirche giebt, die Glaubensſätze thatſächlich zu ſtarren Buchſtabengeſetzen werden, von deren verſtandesmäßiger Annahme oder Verwerfung Seligkeit oder Unſeligkeit abhängig gemacht wird! Da haben wir die Fälle, um derentwillen man die Forderung ſtellt: „Wir brauchen ein neues Glaubensbekenntnis, — um derentwillen aber auch anders gerichtete ernſte Männer ſagen: Wenn wirklich unſer Glaubensbekenntnis dazu mit und ſei es auch nur den geringſten Anlaß böte, dann müßte wenigſtens in irgendwelcher Form bei der Ordination auf den perſönlichen Glauben der angehenden Diener der Kirche ein größeres Gewicht gelegt werden. So hat ſchon Jm. Nitzſch es als wünſchenswert hingeſtellt, daß der Ordinandus ein freies, von ihm ſelbſt produziertes, wenn auch zuvor der Behörde eingereichtes Bekenntnis ablege (Prakt. Theologie §. 385, Bd. II, S. 445).

Nehmen wir aber nun auch den entgegengeſetzten Fall, ſo hören wir ja aller Orten die Klage, daß die jungen Studierenden alles, was ihnen früher als heilig erſchienen wäre, auf der Univerſität verlören. Kämen ſie dann heim und hörten ſie auf den Kanzeln poſitiv gläubig predigen, ſo wüßten ſie nicht, wie ſie das einſt fertig bringen ſollten, und müßten es doch, da ſie auf Anſtellung in der Kirche hofften. Sie haben eben nur Reſultate angenommen, ſie ſind ſchnell den Weg mitgegangen, den ſie nur ſchnell im Fluge

geführt wurden. Es schien ihnen alles so einleuchtend, daß sie das Alte abthaten, ohne selbst tief in die Arbeit einzudringen — um vielleicht nach Antritt ihres Amtes ebenso gedankenlos durch die erste Konfirmandenstunde zum Alten zurückgeführt zu werden und sich dann ebenso leicht mit einem ebenso starren Buchstabenglauben zu begnügen wie jene anderen. Man frage nur einmal nach, wie vielen unter den 7000 Pastoren der preußischen Landeskirche es schon so ergangen ist.

Darum genügt es aber auch nicht, daß neben evangelische Theologen freier Richtung solche positiver Richtung gestellt werden. Nein, jeder derselben, gleichviel welcher Richtung er angehört, hat *ganze Arbeit* an seinen Zuhörern zu thun; ohne Parteilichkeit, ohne Schielen nach Eigenruhm muß er sie so thun, als wenn es ihm allein ohne Ergänzung durch eine andere Kraft obläge, in seinem Zuhörer *einen Diener der evangelischen Kirche* zu erziehen. Auch hier also stehe *Erziehungsarbeit* in erster, *Lehrarbeit* erst in zweiter Linie.

Dann wird gerade durch die Lehrfreiheit rechter Vertreter kirchlicher Wissenschaft jene *innere Treue* im Glauben an den Erlöser Jesus Christus in den Gemütern der jungen Diener der Kirche geweckt, und dann werden dieselben auch bei Übernahme des Bekenntnisstandes der Kirche für ihr kirchliches Amt in der Ordination nirgends in die Brüche kommen. Denn innere Treue an der wissenschaftlichen Arbeit wird gerade auch zu jener Vertiefung des Sinnes führen, in der die eigenen Resultate treuer Forschung auf ihre Brauchbarkeit für das Leben der Kirche hin noch einmal geprüft, an der Verpflichtung zur Heilandsliebe gegen die einzelnen gemessen und in aller Bescheidenheit da zurückgestellt werden, wo nicht Bauen, sondern Zerstören ihre Frucht sein würde. So vertieft aber wird auch eine augenblicklich in mehr oder weniger wichtigen Punkten heterodox erscheinende Arbeit lebenswarm und glaubensfreudig forschender Diener Gottes in der Kirche und von der Kirche geduldet werden können und müssen. Denn mit heiliger Selbstzucht und keuscher Bruder- und Heilandsliebe geübt, wird sie nicht nur zur Zeit nirgends Schaden thun, sondern auch eine Frucht zeitigen, die bleibt — als Same für die Arbeit späterer Zeiten,

wie als Kraft für die eigene, durch sie in innerer Treue gefestigte Zeit. Wir meinen, daß die Diener unserer Kirche den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses auch nach seinem Wortlaut mit innerer Treue in seinem wahren ewigen Gehalt erfassen und festhalten können und sollen. Nur möchten wir noch einmal gerade zu treuer Arbeit unter selbstlosem Eingehen auf die gegnerische Arbeit auffordern, damit gerade dadurch die evangelische Kirche gestärkt und gefestigt werde und wie aus dem jetzigen, so aus jedem Streite um ihren Bekenntnisstand siegreich hervorgehe.

So gelte es in unserer Kirche, unter Wahrung aller echt kirchlichen glaubensvollen, mit Zucht und Liebe gepaarten Lehrfreiheit festhalten an dem Bekenntnisse unserer Väter: Ich glaube an Jesum Christum, meinen Erlöser und Herrn, der nach der Lehre heiliger Schrift bezeugt als der eingeborne Sohn Gottes, empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontio Pilato uns zu gut, uns zu gut gekreuziget, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, und am jüngsten Tage wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Gelobe jeder beim Eintritt in sein Amt solchen Glauben für sein Amt! Gelobe jeder auch nach solcher Lehre heiliger Schrift mit innerer Treue in seiner Kirche allezeit zu bauen! Dann wird diese Kirche auf ewigem Fels gegründet bleiben, nämlich auf den lebendigen Glauben innerlich treuer Mitarbeiter an dem Werk des Herrn, und diese selber werden, weit entfernt auf ihres Wissens Ergebnisse mit Weisheitsdünkel zu bauen, vielmehr immerdar von neuem sich anschicken, in der Gnade des Herrn zu wachsen, der gerade für ihr neues seliges Leben A und O, Anfang und Ende sein wird allewege, A und O, Anfang und Ende dann aber vollends für ihre Arbeit im Glauben und der Wahrheitserkenntnis der Kirche!

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zu Sacharia Kap. 6, V. 9—15.

Von

Prof. Dr. Julius Ley in Marburg.

Die in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1892, S. 716 ff.) von Lic. Marti gegebene Erklärung der obengenannten Stelle hat unzweifelhaft viel Ansprechendes. Die Emendationen, welche zum größten Teil bereits von Ewald, Stade und anderen Exegeten vorgeschlagen worden sind, haben zum Teil wenigstens an der Lesart der LXX eine Stütze. Marti hätte sogar noch weiter gehen und das zweite nachschleppende ובאת in V. 10 als eine Dittographie aus der vorangehenden Zeile streichen können, da die LXX es nicht gelesen hat, und die von Marti gegebene Erklärung des Pleonasmus schwerlich befriedigen kann. Daß der Prophet die Namen der Spender, des Tobija und Jedaja wußte, obwohl diese nach Martis Annahme in Babylonien zurückgeblieben waren, läßt sich durch die Mitteilung des Überbringers Cheldaj erklären, welcher so ehrlich war, die Gaben nicht in seinem eigenen Namen zu überreichen; vielleicht wurde ihm deshalb die Krone im Tempel zum Andenken bestimmt (V. 14). Ist dieses aber auch wahrscheinlich?

Weit bedenklicher erscheint jedoch die Annahme, daß Josija ben Zephanja ein Goldschmied gewesen sei, wofür jede Andeutung fehlt. Es hätte in diesem Falle genügt, wenn der Prophet in V. 11 ועשה — ולקח statt ולקחת — ועשית geschrieben hätte; dann wäre

allerdings ersichtlich, daß wir es mit einem Goldschmied zu thun haben.

Als unmöglich jedoch erscheint es, daß, wie Marti will, die Worte: הנה איש צמח שמו in V. 12 auf Serubbabel und והיה כהן על ימינו (nach Stades Emendation) auf den Hohenpriester Josua bezogen werden sollten. Denn wenn man auch in V. 11 (nach Ewalds Emendation) lesen will וישמח בראש ורבבל ובראש יהושע, so erkennt man doch aus V. 14, daß die Kronen diesen nicht zuerteilt worden sind, und daß diese Krönung nur eine symbolische Handlung in Beziehung auf noch zu erwartende Personen sein sollte; die Kronen (oder vielmehr die Krone, siehe weiter unten) sollten nur zum Andenken der daselbst genannten Personen im Tempel aufbewahrt bleiben und konnten also für jene nicht mehr in Gebrauch genommen werden. — Emendiert man in konsequenter Weise in V. 12 ואמרת אליהם für die ML ואמרת אליו, so ist es sprachlich unmöglich, daß הנה איש in V. 12 auf Serubbabel bezogen werde, weil dieser dann die angeredete Person wäre, und es müßte demnach gelesen werden: הנה אתה האיש צמח שמך ומתחתיך ... ובניך und auch in V. 13 müßte überall die zweite Person statt der dritten stehen. Im MT fehlt sogar der Artikel vor איש, so auch die LXX: *ἰδοὺ ἀνήρ* . . .

Aber wenn auch die Texteslesart in V. 12 ואמרת אליו beibehalten wird, so ist es auch aus sachlichen Gründen unmöglich, den Namen Zemach auf Serubbabel und והיה כהן auf Josua zu beziehen. Denn der Name Zemach wird unzweifelhaft für den zu erwartenden Messias gebraucht, so vom Jerem. (23, 5; 33, 15) und vom Sachar. selbst (3, 8) mit den Worten: „denn siehe, ich will meinen Knecht Zemach kommen lassen". Daß Sacharia vom Zemach spricht, der noch kommen soll, aber noch nicht gekommen ist, zeigt der ganze Zusammenhang, namentlich Kap. 2, 13—17 und der Schluß des Kap. 3, 9. 10. Auch kann die Participialkonstruktion in הנני מביא את־עבדי צמח wie kurz vorher in Kap. 2, 13 und mit denselben Worten in Gen. 6, 17 doch wohl nur die Bedeutung eines Futurum haben, wie denn überhaupt הנה mit dem Participium meistenteils die Bedeutung eines Futurum hat; vgl. Jes. 3, 1; 7, 14; 17, 1. Jer. 30, 10. Amos 8, 11;

9, 13 u. v. a. Es wäre daher kaum denkbar, daß Sacharia zu Anfang seiner Visionen den Messias Zemach als zukünftig erschaut und am Schlusse derselben den allgemein bekannten Serubbabel für diesen erklärt habe.

Es ist aber auch aus anderen Gründen nicht annehmbar, daß Sacharia den Serubbabel für den erwarteten Zemach gehalten haben konnte. Denn Serubbabel stand wahrscheinlich bereits im höheren Alter und war jedenfalls kein junger Mann mehr. Er war der Enkel des Jekhonia (Jojakhin) nach 1 Chron. 3, 17—19, welcher um das Jahr 597 v. Chr. nach Babylon fortgeführt wurde (2 Kön. 24, 12). Am Ende des Exils (537) war er als Fürst der Judäer angesehen (Esr. 1, 8 [1]), wahrscheinlich wegen seiner königlichen Abstammung, seines Reichtums (Neh. 7, 70) und seiner Ernennung zum persischen Statthalter (Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 11. Esr. 5, 14). Der Mann war allgemein bekannt und stand an der Spitze der Landesverwaltung. Daß ohne dessen Zustimmung und Mitwirkung der Wiederaufbau des Tempels nicht unternommen werden konnte, muß als selbstverständlich erscheinen. Auch die Mitwirkung des Hohenpriesters Josua war für solchen Bau unerläßlich. Daß aber diese beiden keine besondere Neigung für das Unternehmen hatten [2]), läßt uns der Prophet Haggai deutlich er-

1) Über diese viel bestrittene Angabe vgl. meine „Historische Erklärung des Deutero-Jesaia". Einleit. III. Marburg. N. G. Elwertsche Buchhandl., 1893.

2) Der Grund für diese Abneigung lag in den traurigen Erfahrungen, welche sie bereits mit dem begonnenen Tempelbau gemacht hatten; vgl. „Historische Erklärung", S. 153. Auf den daselbst dargelegten Überfall der benachbarten Völkerschaften kann sich auch nur Sach. 1, 15 beziehen: „denn ich zürnte ein wenig, und sie halfen boshaft nach", was sich nur auf Ereignisse der gegenwärtigen Generation beziehen kann. Denn auf das frühere Geschlecht war Sein Zorn groß (Kap. 1, 2), und mit den „ruhigen Völkern" können unmöglich die kriegerischen Chaldäer bezeichnet worden sein; es sind vielmehr die benachbarten Völkerschaften gemeint, die ruhig und unbehelligt unter der persischen Herrschaft lebten, ohne Veranlassung in das Land einfielen und was vom Tempel erbaut war, niederbrannten; vgl. „Histor. Erklärung" Kap. 63—65, S. 148 ff. — Nachträglich möchte ich hier noch hinzufügen, daß die „vier Hörner, welche Juda zerstreuten" (Sach. 2, 2), eine Hindeutung auf die vier feindlichen Nachbarvölker (Samaritaner, Moabiter, Ammoniter und

kennen in dem Tadel, mit welchem er seine Rede beginnt, daß das Volk den Aufbau des Tempels nicht für zeitgemäß erkläre. Ist es für euch zeitgemäß, fragt er, in getäfelten Häusern zu wohnen, während das Gotteshaus wüste daliegt? Daß die Masse des Volkes nicht in getäfelten Häusern wohnte, kann man mit Bestimmtheit behaupten, da dieses, wie wir sehen werden (vgl. „Hist. Erklär." S. 101[4]), in der äußersten Armut und Not lebte. Der Tadel konnte nur die wenigen Vornehmen und Reichen treffen, die einen solchen Luxus sich gestatten konnten, vor allen den Serubbabel und Josua, an welche die Rede zunächst gerichtet war. Der Prophet verkündigt, daß der bisherige Unsegen, die Unfruchtbarkeit der Felder, der Weinberge und Bäume, die Dürre, die Plagen der Menschen und Tiere die Strafe dafür sei, daß man das Haus Gottes habe wüste liegen lassen. Erst aus Furcht vor der Fortdauer der Strafe, und nachdem Haggai nochmals den Schutz Jahwes zugesichert hatte, machten sich Serubbabel, Josua und das übrige Volk an den Tempelbau. Um jedoch keine Entmutigung eintreten zu lassen, da bei den geringen Mitteln der Bau einen gar zu winzigen Anfang nahm, verkündigt ihnen der Prophet, daß in kurzer Zeit die größten Veränderungen vorgehen, die Völker zu diesem Tempel wallfahrten werden und derselbe herrlicher als der frühere sein werde. Aber bereits drei Monate später sieht sich der Prophet genötigt, das Volk wegen seiner Sündhaftigkeit zu vermahnen und vor der Einbildung zu warnen, als ob der Tempel von den Sünden reinige. Nicht heilige der Tempel die Sünder, vielmehr verunreinigten die Sünder den Tempel. Nochmals aber weist er auf den bisherigen Unsegen in allen Erzeugnissen des Landes hin und versichert zugleich, daß mit der eben ausgeführten Grundlegung zum Tempelbau werde der Segen eintreten. Als jetzt der Bau auf Betrieb des Serubbabel einen besseren Fortgang nahm, so erhält dieser zum Schluß noch eine besondere ermutigende Verheißung, daß große Erschütterungen in der Natur, gewaltige

---

Edomiter), welche das Land überfallen hatten, und das „aus dem Feuer gerettete Brandscheit" (Sach. 3, 2) eine Andeutung auf den stattgehabten Brand des Tempels erkennen läßt.

Kriege der Völker gegen einander bevorſtänden, daß dann Jahwe ſeinen Knecht Serubbabel in ſeinen Schutz nehmen und wie einen Siegelring bewahren werde.

Wir erſehen aus der Prophetie des Haggai, wie ſehr Serubbabel wie das ganze Volk der wiederholten Ermahnungen, Androhungen und Ermutigungen mit Verſicherung des göttlichen Schutzes bedurften, um den Tempelbau wieder aufzunehmen; es herrſchte allgemein die Furcht, daß die Nachbarvölker wieder feindlich vorgehen würden [1]). Da Serubbabel als königlicher Statthalter trotz perſönlicher Verantwortlichkeit und Gefahr ſich zum Werke entſchloſſen und in Gemeinſchaft mit dem Hohenprieſter und dem übrigen Volke den Bau in Angriff genommen hatte, ſo wurde er mit dem Ehrennamen „Knecht Gottes", an dem Jahwe Wohlgefallen habe, vom Propheten ausgezeichnet, ein Ehrenname, welcher allen zuteil wurde, welche auf Gottes Wegen wandelten, oder auch nur Seinen Willen vollzogen [2]). Mit der gleichzeitigen Verheißung, daß er wie ein Siegelring bewahrt bleiben ſollte, wird ihm der ſorgfältigſte Schutz zugeſichert, da der Siegelring als das wertvollſte und unentbehrlichſte Erkennungszeichen des Mannes für ſeine perſönliche Ausweiſung (Legitimation), Bürgſchaften u. ſ. w. galt (vgl. Gen. 38, 18—23. cantic. 8, 6). Daß ihm hiermit zugleich der Königsthron verheißen worden wäre, liegt dem ganzen Zuſammenhang fern. Aus den Worten Jer. (22, 24): „So wahr ich lebe", ſpricht Jahwe, „wenn auch Konja (Jekhonja, Jojakhin), der Sohn des Jojaqim, der König von Juda, ein Siegelring an meiner rechten Hand wäre, ſo würde ich ihn doch von da wegreißen" — aus dieſen Worten läßt ſich eher entnehmen, daß der Siegelring ſymboliſch nicht den Königsthron bedeute, als das Gegenteil [3]). Denn Jekhonia hatte thatſächlich als König den Thron inne, und ſo kann in dem irrealen Bedingungsſatz der Siegelring nur ſo viel wie etwa ein koſtbares Kleinod bezeichnen; in der Wirklichkeit war er nicht wie ein Siegelring in Gottes

1) Vgl. „Hiſtor. Erklär." Einleit. IV.
2) Vgl. daſ. S. 72.
3) So Stade, Geſch. d. V. Iſr. II, 126.

Hand, obwohl er den Königsthron einnahm. Überhaupt ist auf einen solchen einzelnen Ausdruck kein Gewicht zu legen, wenn alle sachlichen Gründe dagegen sprechen. Wie wäre es denkbar, daß Haggai den Serubbabel für den Messias gehalten hätte! Dieser war bereits ein bejahrter Mann und stand über 15 Jahre als königlicher Landesverwalter an der Spitze der Gemeinde [1]); von den Segnungen, welche mit dem Erscheinen des Messias nach den Weissagungen der früheren Propheten erfolgen sollten (Hos. 3, 5. Amos 9, 11. Jes. 9, 6; 11, 1—10 [2]). Jer. 23, 6. 7. 8; 33, 15. 16; 30, 9; 31, 31; Ez. 34, 23. 24; 37, 24. 25 u. a.) war nicht das Geringste eingetreten; im Gegenteil, es war, wie schon aus den oben angeführten Stellen des Haggai und Sacharia ersichtlich ist, und wir an einer anderen Stelle nachgewiesen haben [3]), eine Zeit der größten Not und Bedrängnis für die heimgekehrten Judäer. Daß Serubbabel die Samaritaner zuerst von der Teilnahme am Tempelbau zurückwies, dann aber als diese den Bau zu verhindern suchten, keine Abwehr dagegen wagte, noch das vom Cyrus verbriefte Recht geltend machte, es also an Mut und Thatkraft fehlen ließ, dieses ließ keinen messianischen Helden an ihm erkennen; er hatte der bisherigen Not nicht abgeholfen, ließ sich offenbar diese nicht anfechten, während er im Reichtum (Neh. 7, 70) und im getäfelten Hause als königlicher Statthalter residierte; er mußte durch Drohungen, Ermahnungen und wiederholte Versicherung des göttlichen Schutzes zur Angriffnahme des Tempelbaues angetrieben werden. Und dieser Mann sollte von Haggai und dem Volke als der erwartete Erlöser mit dem reichen Segen und mit den hohen Eigenschaften, welche diesem alle Propheten beigelegt hatten, angesehen worden sein?!

Ganz von gleichem Geiste beseelt wie Haggai erscheint der kurz nach diesem auftretende Prophet Sacharia. Auch dieser ermahnte zur Buße und Abwendung von den Sünden der Väter [4]) und ver-

1) Vgl. „Histor. Erklär." S. 25—29.

2) Vgl. das. S. 90.

3) Das. S. 102 ff.

4) Über den Abfall eines Teils der Zurückgekehrten vgl. „Histor. Erklär." S. 156.

kündigte die Wiederkehr von Jahwes Gnade für Jerusalem. Ebenso hält er es für nötig, den Serubbabel zum Tempelbau zu ermutigen (Kap. 4, 6): „Nicht durch Macht, nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist“ (wird der Tempel hergestellt werden). Hiermit wollte er dem Serubbabel offenbar sagen, daß, obwohl ihm Macht und Thatkraft fehlten, so sollte er im Hinblick auf Gottes Hilfe nicht verzagen, so wie er ihn gleich darauf, als derselbe die Grundlegung des Tempels zustande gebracht hatte, mit den Worten ermutigte (4, 9): „Die Hände des Serubbabel haben dieses Haus gegründet, und seine Hände sollen es vollenden“, lauter Ermutigungen wie bei Haggai, nur mit dem Unterschiede, daß bei Sacharia die Androhungen von Strafen bei fernerer Unterlassung des Tempelbaues fehlen, weil der Bau thatsächlich begonnen hatte, und daß bei jenem an den Tempelbau die Verkündigung der messianischen Zeit, bei diesem die des persönlichen Zemach-Messias sich anschließt, mit welchem jedoch keineswegs Serubbabel gemeint sein konnte.

Aus gleichen Gründen erweist sich die Annahme, daß die Worte (6, 13): והיה כהן על כסאו sich auf Josua beziehen sollten, als unhaltbar. Denn zunächst sprachlich müßte es heißen והיית כהן על כסאך, da Josua die angeredete Person ist, und will man ימינו lesen, so müßte doch immer והיית und nach beiden Lesarten am Schlusse בין שניכם statt שניהם gelesen werden, so daß vom recipierten Texte wenig stehen bliebe.

Aber auch aus sachlichem Grunde konnte Josua dem Propheten nicht so tadellos erscheinen, daß er ihm einen Platz neben dem zukünftigen Zemach hätte einräumen können. Sacharia erschaut ihn (3, 1—7) vom Satan angeklagt in schmutzigen Kleidern, einer symbolischen Bezeichnung der Sündhaftigkeit (Jes. 4, 4), und der Engel, welcher ihm die schmutzigen Kleider abnehmen und reine Priesterkleider anlegen läßt, unterläßt es nicht, ihn aufs dringlichste zu ermahnen, daß er auf Gottes Wegen wandeln möge; nur in diesem Falle sollte seine Zukunft gesichert sein. So hatte auch der Engel und naturgemäß auch Sacharia kein volles Vertrauen dem Josua gezeigt.

So können hiernach der Messias Zemach und der Priester an seiner Seite nur symbolische Personen der Zukunft bezeichnen; wer

dieſe ſein werden, bleibt noch unbeſtimmt, was auch der fehlende Artikel vor איש und כהן erkennen läßt. Von dieſen präſumtiv angenommenen Perſonen konnte der Prophet zuverſichtlich verheißen „und einträchtiger Ratſchluß wird zwiſchen beiden ſein“. Denn daß ſolche Eintracht zwiſchen Serubbabel und Joſua geherrſcht habe, muß nach der natürlichen Geſtaltung der Verhältniſſe menſchlicher Erfahrung ſehr zweifelhaft erſcheinen, weil die weltlichen und geiſtlichen Machthaber ſich ſelten gut vertragen. Zwiſchen den beiden lag ein um ſo reichlicherer Stoff zum Zwiſte vor, als Serubbabel in ſeiner Vollmacht als königlicher Statthalter (Tirschatha) in die Befugniſſe des Prieſtertums eingegriffen und die Prieſterfamilie der Barſilaiden, weil ſie ihren Stammbaum nicht nachweiſen konnte, vom Prieſtertume und dem Genuſſe der heiligſten Opfer ausgeſchloſſen hatte (Esr. 2, 61. 62. Neh. 7, 64. 65). Außerdem zeigte ſich Serubbabel in der Reinhaltung des Volkes vor Vermiſchung mit Ausländern beſonders ſtreng (vgl. Esr. 2, 59, 60. Neh. 7, 61. 62), ſo daß offenbar auf Betreiben desſelben 642 Männer, welche ihre Abſtammung nicht nachweiſen konnten, aus der Gemeinde ausgeſchieden wurden und in der ſpäteren Zählung derſelben nicht mehr genannt werden (Esr. 10, 18—44. Neh. 10, 15—28), während in der Familie des Joſua mildere Anſchauungen hierüber geherrſcht haben müſſen (vgl. Neh. 12, 10; 13, 28). Wir erfahren von Joſuas Thätigkeit faſt gar nichts; er erſcheint anfangs ſtets im Gefolge des Serubbabel und tritt hinter dieſem ganz zurück ſelbſt da, wo es ſich um prieſterliche Angelegenheiten handelte. Wenn er dennoch die allgemeine Achtung genoß und zum Hohenprieſter ernannt wurde, ſo müſſen es perſönliche Charaktereigenſchaften geweſen ſein, die ihn beim Volke beliebt machten. Beweiſe laſſen ſich allerdings hierfür nicht beibringen, aber die Möglichkeit und vielleicht ſogar die Wahrſcheinlichkeit wird man zugeben müſſen.

Man dürfte daher nicht fehl gehen, wenn man das Verhältnis der beiden Männer zu einander in der Art auffaßte, daß Serubbabel von ſeiner königlichen Abſtammung aus dem Davidiſchen Geſchlechte ganz eingenommen, vielleicht auch auf den Königsthron hoffend und durchaus im beſchränkten nationalen Geiſt befangen,

Jahwe und den Jahwekultus nur für sein Volk gewahrt wissen wollte; er wies die Samaritaner, welche wahrscheinlich in guter Absicht [1]) sich am Tempelbau beteiligen wollten, mit den Worten zurück: „Es ziemt sich nicht uns und euch, das Haus unseres Gottes zu bauen, sondern wir allein wollen es Jahwe, dem Gotte Israels, bauen.“ So sah er auch jede Vermischung seines Volkes mit Ausländern für eine Verunreinigung desselben an und schloß schon aus dem Verdacht einer solchen Vermischung 642 Männer aus der Gemeinde aus, obwohl vorausgesetzt werden konnte, daß viele derselben in keiner Beziehung den legitimierten Judäern nachstanden. Den Zutritt von Leuten nicht nachweisbar reiner Abstammung zum Priestertum hielt er für eine Entweihung dieses Standes. Josua nahm hierbei eine durchaus passive Stellung ein, was man daran erkennt, daß, wie bereits gesagt, nicht er die Basilaiden vom Priestertum ausschloß, sondern Serubbabel, und zwar als Tirschatha, als königlicher Statthalter, der hierzu die Vollmacht hatte, und der sich um die Meinung des Josua nicht zu bekümmern brauchte.

Man kann es aber als selbstverständlich annehmen, daß die Propheten, welche seit dem Exil in Betreff der Nationalität einen durchaus höheren Standpunkt einnahmen und die Verbreitung der reinen Gotteserkenntnis unter allen Völkern durch Israel weissagten (Sachar. 2, 15; 6, 15; 8, 20—23), daß diese nach ihrer Anschauung dem Josua bei seinem milden Sinne näher standen als dem Serubbabel mit seinem beschränkten fanatischen Eifer für Abschließung und Absonderung. So lange es sich daher um die Wiederaufnahme des Tempelbaues handelte, welcher als der Mittelpunkt des Jahwekultus ein Heiligtum aller Völker werden sollte, mußten sie sich vorzüglich an Serubbabel wenden; er war der königliche Statthalter und die angesehenste Person in der Gemeinde, ohne welche nichts unternommen werden konnte. Sobald jedoch der Bau seinen Fortgang hatte, und es auf religiöse Belebung und Belehrung ankam, da wurde Josua die Hauptperson, auf welche der Prophet Sacharia sein Vertrauen setzte. Daher

1) Vgl. „Histor. Erklär.“ S. 104. 1.

dieſer ſich in ſeiner letzten Viſion an Joſua allein wendet, ihm die Krone aufſetzt als ſymboliſches Zeichen ſeiner Gottgefälligkeit und zugleich das Erſcheinen des künftigen Zemach, der in Eintracht mit dem Hohenprieſter leben werde, verheißt. Ungefähr auf dasſelbe Ergebnis kommt auch das Urteil des ſel. Prof. Riehm hinaus (Bibl. Handwörterb. Serubbabel. S. 1226). „Wohl", ſagt dieſer, „hatte Serubbabel durch namhafte Spenden gerade an die Prieſterſchaft (Neh. 7, 70) um die Gunſt derſelben geworben (?) und anderſeits auf den Mangel der Urim und Thummim hingewieſen (Esr. 2, 63), ... — beides konnte nicht verhindern, daß der Hoheprieſter in den Vordergrund trat, ... und der völlige Umſchwung markiert ſich da, wo Sacharia in ſeinem letzten Geſicht, um das Heil der Zukunft vorzubilden, nicht dem Davidsſohne die Tiara, ſondern dem Joſua die Krone aufſetzen läßt (Sach. 6, 10. 11; 3, 8)."

Die Annahme, daß man in der ſpäteren Zeit, weil die Prophetie des Sacharia ſich nicht erfüllt hätte „in V. 11 Serubbabel, in V. 13 Joſua geſtrichen und in V. 12 den Plural in den Singular verwandelt hat" (Stade S. 126, Note 1), widerlegt ſich von ſelbſt, weil bei ſolcher Annahme auch die Veränderung der zweiten Perſon im Plural in den Singular der dritten in V. 12 u. 13 durchgängig angenommen werden müßte.

Zum Verſtändnis von V. 11—14 iſt zunächſt zu beachten, daß im Texte (V. 11) durchaus nicht von zwei Kronen die Rede iſt — man müßte denn auch hierbei eine Fälſchung annehmen —, daß vielmehr der Plural ʿAtaroth eine aus mehreren Reifen oder Ringen beſtehende Krone bezeichnet [1]). Wir finden mehrere Städte, welche ʿAtaroth ſchlechthin, oder mit einer noch näheren Bezeichnung zur Unterſcheidung, genannt werden; vgl. Num. 32, 3. 34. 35. Joſ. 16, 2. 5. 7; 18, 13. 1 Chron. 2, 34. Dieſe haben offenbar von ihrer terraſſenartigen Lage, in welchen die Straßen ringförmig in der Geſtalt einer Krone übereinander lagen, dieſen Namen

1) In V. 14 hat die LXX den Singular geleſen: ὁ στέφανος ἔσται, wahrſcheinlich infolge der defektiven Lesart, und weil das dazu gehörige Verbum (תהיה) im Singular ſteht.

(„Kronenstadt") erhalten. Ebenso wird die entsprechende Form einer Krone durch den Plural bezeichnet, während der Singular 'atara nur für das einfache Diadem gebraucht wird; das synonyme kether dürfte für eine Krone mit einem Aufsatze die Benennung sein. Es war also nur eine Krone, welche zur symbolischen Verheißung des künftigen Messias mit Absicht nur dem Josua aufgesetzt wurde und nicht dem Serubbabel, um jede mißverständliche Deutung, als ob dieser der Zemach sei, zu vermeiden.

Dann weist die konstante Wiederholung des Wortes hekhal in V. 12. 13. 14. 15 darauf hin, daß dieses in seiner ursprünglichen Bedeutung „Prachtbau", „Palast", (êkallu, in den assyrischen Inschriften: domus magna) gebraucht wird; vgl. 2 Kön. 24, 13. 2 Chron. 3, 17. Prov. 30, 28. Jes. 39, 7. Ps. 5, 8; 11, 4; 18, 7; 29, 9 u. a. — Von diesem ist zu unterscheiden das Wort bajith (1, 16; 2, 7; 4, 9; 7, 3 [8, 9]), welches nur das einfache Gotteshaus bezeichnet, soweit es alles zum Kultus Erforderliche enthielt. Wenn auch sonst beide Ausdrücke oft unterschiedslos vom Tempel gebraucht werden, so hat in dem damaligen Zeitpunkt die eigentümliche Lage des Tempelbaues die Veranlassung gegeben, beide Ausdrücke zu unterscheiden und in Gegensatz zu stellen. Das einfache Gotteshaus (bajith) hatte Serubbabel zu bauen angefangen, und „seine Hände sollten es vollenden" (4, 9); es war offenbar ein sehr bescheidener Bau nach der vom Cyrus gegebenen Vorschrift (Esr. 6, 3. 4); für diesen reichten die dürftigen Mittel dieser Zeit (Esr. 6, 8. 9) noch aus. Der Ausbau jedoch vom dürftigen bajith zum prächtigen hekhal sollte dem Zemach-Messias vorbehalten bleiben, welcher in aller Herrlichkeit mit dem Hohenpriester zur Seite thronen wird. Der Ausbau des hekhal nimmt auch mit dem Zemach nicht ein Ende, da zu dessen Verherrlichung stets neue Spenden und Zierden hinzukommen werden; auch fremde Völker werden ihre Gaben zur Verehrung desselben darbringen (V. 15). Auf diese Weise wird das vielfache Bauen des hekhal (V. 12. 13) und am hekhal (V. 15) erst ganz verständlich.

Eine gleiche Unterscheidung der beiden Ausdrücke muß auch bei Haggai angenommen werden, wenn nicht ein Widerspruch in Beziehung auf das Datum der Grundlegung des Tempels entstehen

ſoll. Denn nach dem Bericht des Kap. 1, 14. 15 fand der Beginn des Tempelbaues am 24. des ſechſten Monats ſtatt, und nach Kap. 2, 1—3 muß man vorausſetzen, daß am 21. des ſiebenten Monats die Grundſteinlegung bereits fertig und ſichtbar war. Denn worauf ſonſt hätte Haggai die Blicke der Zuhörer hingerichtet mit der Frage: „Sieht dieſes nicht im Vergleich mit dem früheren Tempel wie gar nichts aus? — Aber noch in demſelben Kap. 2, 10. 15. 18 wird der 24. des neunten Monats als der Tag der Grundſteinlegung angegeben. Nur durch Unterſcheidung der beiden Ausdrücke wird der Widerſpruch gelöſt. Die erſte Gründung nämlich bezieht ſich auf das einfache Gotteshaus, wie denn auch überall in Beziehung auf dasſelbe das Wort bajith gebraucht wird (Kap. 1, 2. 4. 8. 9. 14; 2, 3. 4. 7. 9). Nach dieſer erſten Grundſteinlegung muß eine Erweiterung derſelben ſtattgefunden haben, welche nach Beendigung des bajith einen Weiterbau des hekhal in Ausſicht ſtellte, und gerade auf dieſe erweiterte Grundſteinlegung bezieht ſich das letzte Datum, an welche ſich auch gerade wie bei Sacharia die Weisſagung für die meſſianiſche Zukunft anſchließt.

Hierdurch erklärt ſich auch der ſchwer verſtändliche Satz in Sacharia Kap. 8, 9 אשר ביום יסד בית יהוה ההיכל להבנות. Denn daß ein Waw copulat. vor ההיכל ausgefallen iſt, kann man aus der Überſetzung der LXX — *καὶ ὁ ναός* — erkennen. Demnach bezieht ſich Sacharia, wie auch V. 10 zeigt, auf die Verheißung des Haggai und wahrſcheinlich auch anderer, nicht bekannter Propheten, an dem Tage, an welchem der Tempelbau durch eine erweiterte Grundſteinlegung des hekhal eine beſondere Weihe erhalten hatte.

2.

Über das Evangelium des Johannes.

Ein Vortrag

von

Dr. Fr. Düsterdieck,
Oberkonsistorialrat in Hannover.

Der tiefste und letzthin entscheidende Grund, weshalb man die Abfassung unseres vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes, den Augen- und Ohrenzeugen des in dem Buche Berichteten, bestritten und die Entstehung des Evangeliums mehr oder weniger spät in das zweite Jahrhundert verlegt hat, ist dieser: Man findet, daß in unserm nach dem Apostel Johannes benannten Evangelium eine solche Anschauung vom christlichen Wesen, insbesondere nach Seiten der Lehrbildung, sich abspiegele, wie sie erst etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts möglich gewesen sei, die angeblich apostolisch-johanneische Darstellung sei in Wahrheit nur eine Zurückdatierung von Anschauungen, deren Bildung auf dem Zwischeneintreten gnostischer Vorstellungen beruhe, aus der Mitte etwa des zweiten Jahrhunderts in die apostolische Zeit. Unser Evangelium, sagt man, sei keine Geschichtsdarstellung, sondern das als Geschichte Erscheinende sei in Wahrheit nur die Einkleidung von Spekulationen über die göttliche Natur des in menschlicher Gestalt vorgestellten Christus, dessen Ungeschichtlichkeit gerade in jenen Spekulationen sich verrate.

Wenn dieses Urteil über den Gehalt und die Absicht unseres Evangeliums richtig wäre, so würde das hierauf gegründete Urteil über die nichtapostolische Abfassung desselben unabweislich sein. Das Christentum mit der ganzen Wahrheit und Macht des in ihm be-

schlossenen Heils ist vor allen Dingen und wesentlich nicht Spekulation, sondern Geschichte, es beruht im tiefsten Grunde nicht auf Lehre, auch nicht auf Gesetz, auch nicht auf Verheißung, sondern auf Thatsachen, aus welchen alsdann heilsame Lehren, heilige Gesetze und hoffnungsvolle Verheißungen sich ergeben. Am ersten Pfingsttag hat der Apostel Petrus keine neue Lehre, weder mit noch ohne Spekulation, verkündigt, sondern die Thatsachen, daß Jesus von Nazareth, mit Thaten und Wundern und Zeichen unter Euch von Gott erwiesen, gekreuzigt, gestorben und auferstanden sei (Apg. 2, 22 ff.). Dieselbe Botschaft bringt der Apostel dem Volke nach der Heilung des Lahmen (3, 13 ff.), dieselben Thatsachen verkündigt er vor dem hohen Rate (4, 10 ff.; 5, 30 ff.) und wenn er dem ersten zu Christo berufenen Heiden die frohe Botschaft bringt, so legt der Apostel diese wiederum in die Verkündigung der Thatsachen, daß der Herr umhergegangen ist und hat wohlgethan, und ist getötet und an ein Holz gehängt und ist von Gott am dritten Tage auferweckt (10, 38 f.). Und wenn Paulus die korinthische Gemeine an die Summe des ganzen Evangeliums erinnert (1 Kor. 15, 1 ff.), so redet er von den Thatsachen, daß Christus gestorben ist und begraben ist und auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift. Hier ist von Lehre, sei es mit, sei es ohne Spekulation, zunächst gar nicht die Rede. Wenn aber der Apostel Paulus, der ein gottbegnadigter Meister der Lehre und der Spekulation ist, nach dieser Seite hin sich wendet, so hat er immer — daß ich so sage — den festen Boden der Heilsthatsachen unter seinen Füßen. Die höchste und herrlichste Summe aller heilsamen Lehre und Spekulation ist doch wohl dies, daß wir dem Herrn leben und dem Herrn sterben und daß wir im Leben und im Sterben des Herrn sind (Röm. 14, 8 ff.); gegründet wird diese über alles unser Spekulieren hinausgehende Wirkung auf die Thatsachen, daß Christus gestorben und auferstanden und wieder lebendig geworden ist. Die erste wesentliche Aufgabe der Apostel ist die Bezeugung der Thatsachen, auf welchen das Heil beruht, die Bezeugung der Worte und des Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens des Herrn. Wir können es ja nicht lassen, sagen die Apostel (Apg. 4, 20), daß wir nicht reden sollten, was wir ge-

ſehen und gehört haben. Nur ein ſolcher Jünger, welcher während des ganzen öffentlichen Lebens des Herrn, von ſeiner Taufe an bis zu ſeiner Himmelfahrt, bei ihm geweſen und mit eigenen Augen und Ohren ihn geſehen und gehört hatte, konnte als Apoſtel Zeugnis geben (Apg. 1, 21 ff.). Es handelt ſich vor allen Dingen um den feſten Grund von gottgeordneten Thatſachen, an denen, nachdem ſie einmal geſchehen ſind, keine Macht der Welt rütteln kann. Die Thatſachen der heiligen Geſchichte ſind der ſichere, allen Phantaſtereien einer ſchwärmeriſchen Spekulation allezeit entgegenſtehende Grund und Halt derjenigen geſunden Lehre und Spekulation, welche unter der Wirkung des in alle Wahrheit leitenden heiligen Geiſtes in den Apoſteln und nach ihnen in der Kirche zur Entwickelung gelangt iſt.

Dieſe weſentliche Eigenart aller apoſtoliſchen Verkündigung des chriſtlichen Heils werden wir auch in dem johanneiſchen Evangelium finden, wenn wir ſogleich dieſes genauer ins Auge faſſen. Es iſt aber von höchſter Wichtigkeit, daß wir zuvor noch diejenigen Hauptpunkte bezeichnen, in welchen die phantaſtiſchen Spekulationen der gnoſtiſchen Irrlehrer, die ſchon in der apoſtoliſchen Zeit begannen und zu denen unſer johanneiſches Evangelium in einem Verhältnis der Abhängigkeit ſtehen ſoll, den ſchneidendſten Gegenſatz zu jeder apoſtoliſchen Verkündigung bilden. Wenn wir ſolche unverſöhnlichen Gegenſätze zwiſchen der gnoſtiſchen und der apoſtoliſchen Anſchauung, insbeſondere auch der johanneiſchen, wahrnehmen, ſo erſcheint es doch unmöglich, unſer johanneiſches Evangelium in Abhängigkeit von den gnoſtiſchen Spekulationen zu denken. Es iſt wahr, daß ein Gnoſtiker des 2. Jahrhunderts verſucht hat, unſer Evangelium im gnoſtiſchen Sinne umzudeuten, wie ein ähnlicher Irrlehrer die Briefe des Apoſtels Paulus ſich zurecht gemacht und nach ſeinem Sinne gemißbraucht hat; aber ſolche Erſcheinungen zeigen ja nur, daß Irrlehrer darauf ausgingen, apoſtoliſche Zeugniſſe für ihre Intereſſen zu gewinnen, keineswegs daß die apoſtoliſchen Zeugniſſe ſolchen unkirchlichen Intereſſen wirklich dienten oder gar ſelbſt von den Anſchauungen der Irrlehrer irgendwie abhängig waren.

Der erſte, für jedes chriſtliche Gemüt ſofort einleuchtende,

unbedingte Gegensatz des Gnosticismus gegen das apostolische Christentum liegt darin, daß der Gnosticismus ein Heil, eine Art von Erlösung nur für die sogenannten Pneumatiker, für die geistlichen Aristokraten, für die geistlich Vornehmen, kennt, nicht für die große Menge der sogenannten Psychiker, für die Armen an Geist. Aber das christliche Heil ist für Alle; gerade den geistlich Armen ist das Himmelreich verheißen (Matth. 5, 3 vgl. 1 Kor. 1, 26). Das Christentum ist weitherzig, ist universal; der Gnosticismus ist engherzig, ist ein hochmütiger Partikularismus. Hiermit hängt ein zweiter Gegensatz enge zusammen. Der gnostische Pneumatiker erlöst sich selbst, durch das ihm vorbehaltene Spekulieren, durch die ihm mögliche tiefe Erkenntnis der für die gemeine Menschheit verschlossenen Geheimnisse; aber das apostolische Christentum wendet sich an den Glauben, welcher das Herz jedes erlösungsbedürftigen und erlösungsfähigen Menschen erfüllen kann. Nach der apostolischen Botschaft ist die Erlösung ein Werk der Gnade Gottes, welcher die Welt geliebt und ihr seinen eingeborenen Sohn zum Heilande gesandt hat. Damit kommen wir zu dem dritten unbedingten Gegensatz zwischen Gnosticismus und apostolischem Christentum: der Gnosticismus ist ungeschichtlich und kleidet seine Vorstellungen in Phantastereien, das apostolische Christentum ruht auf festem geschichtlichen Grund und Boden und stützt seine Heilslehre auf Heilsthatsachen. Dieser entscheidende Gegensatz tritt uns in zwei wesentlichen Richtungen entgegen. Einerseits nämlich zerreißt der Gnosticismns den Zusammenhang zwischen der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung — der Gott des Alten Testaments gilt dem Gnosticismus entweder als ein geradezu feindliches oder als ein völlig untergeordnetes, nur Dienste leistendes Wesen — und anderseits setzt er an die Stelle der neutestamentlichen Geschichte und ihrer Heilsthatsachen lange Reihen von phantastischen Gebilden, in denen der dunkle Urgrund aller Dinge sich entfaltet, um zu der sinnlichen Welt herabzugelangen und in dieser eine Art von Erlösung für die Pneumatiker zustande zu bringen. Für den von den Aposteln verkündigten Heiland ist hier kein Platz. Wenn überhaupt die Gnostiker von einem Retter sprechen, so meinen sie eins ihrer Phantasiegebilde, ohne geschicht-

liche, menſchliche, geſchweige denn gottmenſchliche Wahrheit, deſſen Leiblichkeit, deſſen Leben und Sterben nur Schein iſt.

Dieſe gnoſtiſchen Vorſtellungen müſſen wir vor Augen behalten, wenn wir jetzt zu unſerem Johannes-Evangelium uns wenden. Es öffnet ſich hier, daß ich ſo ſage, eine ganz andere Welt. Die Spekulation, zu welcher die gottſeligen Geheimniſſe des chriſtlichen Glaubens dem Apoſtel Anlaß geben — ich meine insbeſondere das Wunder des gottmenſchlichen Heilandes — iſt in ihrer Begründung und Haltung auf Schritt und Tritt von den gnoſtiſchen Vorſtellungen ſo völlig verſchieden, daß man bei dem Apoſtel wohl die Abſicht finden kann, der ſchon zu ſeiner Zeit hervortretenden Irrlehre das Zeugnis der Wahrheit entgegenzuſtellen, aber unmöglich iſt es, in der johanneiſchen Darſtellung eine Nachbildung gnoſtiſcher Ideen zu erkennen.

Der Einblick in den Zweck, die Ordnung und den Gehalt unſers Evangeliums wird uns von dem Apoſtel ſelbſt in einer Weiſe gewährt, die wir in keiner anderen Schrift des Neuen Teſtamentes wiederfinden — ich meine die erſten 18 Verſe, den mit Recht ſo genannten Prolog, die Vorrede des Evangeliums. Dieſer Prolog verhält ſich zu der evangeliſchen Schrift, die er eröffnet, wie eine Ouvertüre zu dem nachfolgenden dramatiſchen Muſikwerke. Wie in einer Ouvertüre der Charakter der folgenden Kompoſition ſich ankündigt, die leitenden Melodieen, welche nachher ausgearbeitet werden, ſchon anklingen, ſo giebt uns der Prolog die weſentlichen Grundzüge des ganzen Evangeliums. Die im Prolog gezogenen Linien werden im Evangelium weiter geführt und treten uns in den vollen Zeichnungen des Evangeliums überall wieder entgegen. Deshalb iſt es von höchſter Wichtigkeit, daß wir zunächſt die maßgebenden Grundgedanken des Prologs genau ins Auge faſſen. Demnach wird es unſere Aufgabe ſein, dieſe Grundgedanken durch das Evangelium hin zu verfolgen.

Auf die von den Schriftforſchern nicht gleichmäßig beantwortete Frage, wie der Prolog disponiert ſei, d. h. wie die einzelnen Versgruppen zu begrenzen ſeien, brauchen wir für unſern Zweck nicht beſonders einzugehen. Uns kommt es auf die im Prologe ausgeſprochenen Grundgedanken an, deren weſentliche Bedeutung

uns in der ganzen nachfolgenden Darstellung des Evangeliums wiederum entgegentritt.

Die erste grundlegende Aussage muß sich auf die Person des Herrn beziehen, denn von ihm soll das nachfolgende Evangelium berichten. Indem also der Apostel einerseits das ewige, göttliche Wesen und Wirken dessen, den er „das Wort" nennt, anderseits die Offenbarung desselben im Fleische aussagt, stellt er das Wunder des Gottmenschen hin und damit das kündlich große gottselige Geheimnis (1 Tim. 3, 16), welches er unserem Glauben verkündigt und in welches er selbst mit seiner Liebe und — sagen wir es getrost — mit seiner frommen Spekulation sich versenkt. Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Diese an der Spitze der evangelischen Schrift dastehende Aussage bezeichnet den unergründlichen Gegenstaud der apostolischen Spekulation nach den drei wesentlichen, gleich notwendigen Richtungen: „das Wort" ist ewig, denn im Anfange der Zeit war es schon da; „das Wort" hat persönliches Wesen, denn es war bei Gott, es hatte seine persönliche Beziehung zu dem persönlichen Gott, sagen wir sofort nach dem Zeugnis des ganzen Neuen Testaments, es stand in dem Verkehr der ewigen Liebe des ewigen Sohns mit dem ewigen Vater; „das Wort" endlich war Gott, göttlichen Wesens, wie der Vater selbst. Der ewige und in persönlicher Liebesgemeinschaft mit dem Vater stehende Sohn kann gar nicht andern als göttlichen Wesens, wie der Vater selbst, sein. Diese Grundlehre von dem ewigen, persönlichen und gottgleichen Wesen „des Wortes", d. h. des Sohnes, tritt uns nun aber, wie in dem Prologe, so überall in dem nachfolgenden Evangelium entgegen. „Ehe denn Abraham war, bin ich", spricht der Herr (Joh. 8, 58). „Der Vater hat dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selbst" (5, 26). Er hat den Sohn „geliebt, ehe die Welt gegründet ward" (17, 24). „Wer mich siehet", spricht der Herr, „der sieht den Vater" (14, 9). „Ich und der Vater sind eins" (10, 30).

Kaum aber hat der Apostel in den ersten Worten seines Prologs den gottseligen Gegenstand der christlichen Spekulation ausgesprochen, so nimmt er eine Wendnng, welche den schärfsten Gegen-

satz zu allen gnostischen Spekulationen bezeichnet: er giebt dem ewigen, persönlichen, gottgleichen „Worte“ die Beziehung zur Welt, und zwar nach den beiden Richtungen hin, der Schöpfung und der Erlösung. Die Verbindung dieser beiden Richtungen ist an sich selbst für den Gnostiker ebenso unmöglich, wie die ganze, auf eine geschichtliche Offenbarung abzielende Aussage über den ewigen Sohn.

In einer wundervollen Stufenfolge wird uns diese Bewegung des ewigen „Wortes“ zur Welt hin dargestellt. Durch das „Wort“, welches vor der Welt war, ist die Welt erschaffen. „Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (1, 3). Aber die physische Weltschöpfung ist von vornherein auf ein höheres, geistiges, seliges Leben der Kreatur angelegt, auf Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft und, über die zwischeneintretende Unseligkeit der Sünde und des Todes hinaus, auf ein neues Leben der Erlösung. Nach dem Wunderwerke der Weltschöpfung ergeht alle Mitteilung des Lebens und jede Offenbarung von Gotteserkenntnis und heilsamer Wahrheit durch das ewige „Wort“. „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (1, 4). Dies gilt für die ganze Weltzeit von dem Schöpfungstage an bis zu dem großen Wendepunkte der Weltgeschichte, welcher durch die Botschaft von der Fleischwerdung des Wortes bezeichnet wird, es gilt von der gesamten Menschheit, nicht allein von Israel. Jede Regung wirklichen Lebens, jeder Strahl eines göttlichen Lichtes, jede Ahnung einer ewigen Wahrheit, jede Spur einer Erkenntnis des wahren Gottes ist in die Welt, auch in die Heidenwelt, gekommen durch das persönliche „Wort“. Und bevor noch der Apostel dazu gelangt, uns zu der letzten Stufe der Bewegung dieses „Wortes“ zur Welt hin zu führen, bevor er noch das bestimmte geschichtliche Wunder ausspricht, daß das ewige, persönliche, gottgleiche „Wort“ Fleisch geworden ist, und noch bevor er die geschichtliche Vorverkündigung und Vorbereitung der persönlichen Erscheinung des Herrn (vgl. Tit. 2, 11) durch den prophetischen Vorläufer berührt, sagt er schon (1, 5) von der Gegenwart des nun in der Welt vorhandenen Heiles aus, eines Heiles, das er selbst erfahren und erkannt

hat und dessen Bote er ist: „Das Licht scheinet in der Finsternis“, es ist jetzt da und offenbar und thut seine heilsame, reinigende und sichtende Wirkung, wobei freilich sofort die wehmütige Klage laut werden muß: „und die Finsternisse haben's nicht begriffen“. Vor wie nach der Erscheinung im Fleische ist das ewige „Wort“ das Licht der Welt, der Vermittler aller göttlichen Offenbarung; dies „Wort“ ist es, welches „alle Menschen erleuchtet“ (1, 9); der Herr ist, wie wir im Evangelium aus seinem eigenen Munde hören, der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch ihn (14, 6). Er bezeugt, was er gesehen hat (3, 11), und wer ihn sieht, der sieht den Vater (14, 9).

Die schon angedeutete Stufenfolge in der Wendung des ewigen „Wortes“ zur Welt wird uns nun aber von dem Apostel in ihrer gottgesetzten Ordnung dargelegt, einer Ordnung, welche ebenso wundervoll als geschichtlich ist. Das ewige, persönliche, gottgleiche „Wort“, durch welches die Welt geschaffen ist, war und wirkte in der Welt (1, 10); es war die Lebensquelle und das Licht der Welt (1, 4). Aber es sollte noch in ganz eigenartiger Weise in die Welt kommen, um als das wahrhaftige Licht alle Menschen zu erleuchten (1, 9), um Gnade und Wahrheit zu bringen, um in gottgeordneten Heilsthaten die Erlösung der Welt zu schaffen. So führt uns der Apostel zu der Geschichte des Herrn, deren Zeuge und Bote er ist. Dieser jetzt von uns ins Auge zu fassende, auf die Geschichte des Herrn gerichtete Grundgedanke des Prologs und danach des Evangeliums ist von entscheidender Wichtigkeit für die richtige Würdigung des ganzen johanneischen Buches. Die sichere, klare Geschichtserzählung, welche sich schon im Prolog in der für die griechische Sprache feststehenden Form ausprägt, bildet den festen Grund und Boden für die apostolische Lehre und Spekulation. In der Objektivität der geschichtlichen Thatsachen liegt das Gegengewicht für die Subjektivität der Spekulation, durch jene Objektivität wird diese Subjektivität bestimmt, daß ich so sage, in den richtigen Schranken gehalten und vor aller der Phantasterei bewahrt, in welche die geschichtswidrige Spekulation der Gnostiker sich verirrt hat.

Die geschichtliche Haltung des Prologs und des nachfolgen-

den Evangeliums tritt uns in zwei Richtungen entgegen: einerseits darin, daß der Apostel als ein Augen- und Ohrenzeuge von dem Leben des Herrn uns berichtet, anderseits darin, daß er die neutestamentlichen Heilsthatsachen und Heilsordnungen in dem gottgesetzten Zusammenhange mit der alttestamentlichen Vorbereitung und Vorverkündigung uns aufweist.

Das Erstere, die geschichtliche Sicherheit des Augen- und Ohrenzeugnisses, tritt uns überall in mannigfacher Weise entgegen. „Wir sehen seine Herrlichkeit", „wir haben aus seiner Fülle genommen Gnade um Gnade", „er gab denen, die ihn aufnahmen, die Macht, Gotteskinder zu werden" (1, 12. 14. 16). Diese seligen Erfahrungen bezeugt der Apostel in derselben, für die griechische Weise der Geschichtserzählung feststehenden Form, wie er die schmerzlichen Erlebnisse berichtet: „Die Seinen nahmen ihn nicht auf" (1, 11). Und wie im Prolog, so ist im ganzen Evangelium die geschichtliche Haltung wahrzunehmen, die mit der Spekulation zusammengeht und diese trägt. Bei dem Berichte von dem bedeutungsvollen Lanzenstiche gegen den gekreuzigten Herrn bezeugt der Apostel ausdrücklich, daß er selbst die That gesehen habe (19, 35). Nicht selten macht er als sorgfältiger Geschichtsschreiber ganz genaue Angaben über Ort und Zeit, ja über die Stunde eines Ereignisses (1, 39; 2, 1; 3, 1; 7, 50; 8, 1 u. s. w.). Er giebt Zeitbestimmungen, welche ein Mißverständnis, das aus anderen Darstellungen sich ergeben könnte, abwehren (3, 24; 13, 1). Auch die im Evangelium berichteten Reden, in welchen die gläubige Spekulation des Apostels sich abspiegelt, sind geschichtlich eingerahmt und werden an Thatsachen angeknüpft. Die Theologie, die Spekulation des Evangelisten steht nicht in der Luft, nicht auf seiner Subjektivität, sondern auf dem fleischgewordenen Worte, auf dem Herrn und seinem geschichtlichen Leben.

Auf der andern Seite liegt die geschichtliche Haltung des Prologs wie des nachfolgenden Evangeliums in der festen Verbindung zwischen der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung. Zweimal wird im Prolog das Zeugnis Johannis des Täufers geltend gemacht, welcher den kommenden Herrn ankündigt (1, 7) und den Gekommenen beglaubigt (1, 15). Und im Evangelium selbst

beginnt die Geschichte des Herrn mit dem Zeugnis des Täufers, welcher auf den Höhern und vor ihm Dagewesenen hinweist, des er nicht wert ist, daß er seine Schuhriemen auflöse (1, 19 ff.), und welcher mit dem altprophetischen Worte von dem Lamme Gottes, das der Welt Sünde trägt, die ersten Jünger zu dem Herrn hinweist (1, 29 ff.). Auch nachdem der Herr seine öffentliche Wirksamkeit längst begonnen hatte, giebt der Täufer wiederum sein Zeugnis, daß nicht er Christus sei, sondern nur vor diesem hergesandt, nicht der Bräutigam, sondern des Bräutigams Freund (3, 25 f.). Der Herr selbst erinnert die Juden an das Zeugnis des Täufers (5, 33), und aus des Volkes Munde berichtet der Evangelist die Anerkennung: „Alles, was Johannes von diesem gesagt hat, das ist wahr" (10, 41).

Wie aber der prophetische Vorläufer des Herrn in der gottgesetzten Ordnung der Geschichte das neutestamentliche Heilswerk mit der alttestamentlichen Vorbereitung und Weissagung verbindet, so tritt der geschichtliche und sittliche Zusammenhang zwischen den beiden Stufen der göttlichen Heilsoffenbarung in allen den Aussagen uns entgegen, welche wir im Prologe und im Evangelium über Moses und über das ganze Alte Testament finden. „Durch Moses ist das Gesetz gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (1, 17). Moses hat von ihm geschrieben (5, 46), die ganze alttestamentliche Schrift zeugt von ihm (5, 39). Gewiß steht der Herr mit seinem Heile weit über Moses mit seinem Gesetze (6, 32 f.; 7, 19 f.), doch aber kommt das Heil von den Juden (4, 22), die Thatsachen des neutestamentlichen Heils geschehen, damit die Schrift der alttestamentlichen Weissagung erfüllt werde (12, 16. 38; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 36). Moses sollte billig zum Glauben an den Herrn führen; Moses ist es, der die ungläubigen Juden verklagt, welche weder seinen Schriften, noch dem von ihm verkündigten Herrn glauben (5, 45 f.). In Jesu Christo ist erfüllt, was der Glaube der Väter gehofft hat. Abraham, der Vater der alttestamentlichen Gläubigen, hat mit Freuden den Tag des neutestamentlichen Heiles gesehen (8, 56).

Endlich habe ich aus dem Prologe und weiterhin aus der

nachfolgenden evangelischen Schrift noch drei unter einander eng zusammenhängende Grundgedanken hervorzuheben, welche in ihrer Eigenart und in der Verbindung mit den bisher betrachteten Grundgedanken, nämlich den Aussagen von der gottmenschlichen Persönlichkeit des Herrn und der geschichtlichen Haltung des apostolischen Zeugnisses, die Richtung des Ganzen auf das Heil, auf die Erlösung, zu erkennen geben. Die drei innerlich zusammengehörigen Grundgedanken, welche wiederum den vollsten Gegensatz zu allen gnostischen Vorstellungen bilden, sind diese: daß das von dem gottmenschlichen Herrn durch geschichtliche Thatsachen gegründete Heil für alle, für die Welt, bestimmt ist, daß der Gewinn des bereiteten Heils an die sittliche Bedingung des Glaubens geknüpft ist, und daß die Offenbarung des Heils, eben vermöge seiner sittlichen Eigenart, eine kritische, eine richtende, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Glauben und Unglauben scheidende Macht ausübt, gerade indem die Verkündigung des Heiles an alle ergeht und zu dem Zwecke des Glaubens ausgerichtet wird.

Wie das „Wort", bevor es im Fleische offenbar ward, das Leben und das Licht der Welt war (1, 5), so ist das Heil, welches von dem gottmenschlichen Herrn bereitet ist, für alle Menschen, für die Welt bestimmt. Dem Wesen des Heilandes entsprechend kann es gar nicht anders sein. Schon von dem vor der Erscheinung des Herrn selbst hergehenden Zeugnisse des Täufers sagt der Apostel im Prologe (1, 7): „Derselbige kam zum Zeugnis, daß er von dem Lichte zeugete, auf daß sie alle durch ihn glaubeten". Wir wollen nicht übersehen, daß der noch im Alten Testament stehende Vorbote mit dieser Bezeugung von der allgemeinen, die ganze Menschheit umspannenden Bestimmung des neutestamentlichen Heiles einen wesentlichen Gedanken der alttestamentlichen Hoffnung und Weissagung ausspricht. Über die engen, für die Zeit der alttestamentlichen Vorbereitung aufgerichteten Schranken blickt die dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheißung von dem über alle Menschheit kommenden Segen, blickt die Weissagung der Propheten von dem Herbeiströmen der Heiden, von der bis an die Enden der Erde reichenden Herrschaft des Messias hinaus. Wie aber der Täufer Johannes die Allgemeinheit des Heiles bezeugt,

so sagt der Apostel (1, 9), daß das Licht des „Wortes" alle Menschen erleuchtet, daß alle, wie viele ihn aufnahmen, durch den erschienenen Heiland zur Gotteskindschaft gelangt sind (vgl. auch 1, 16). Und in der evangelischen Schrift finden wir aus dem Munde des Herrn selbst das die Welt umfassende Wort von der Liebe Gottes, der seinen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (3, 16). Ja, der Herr, das vom Himmel kommende Brot, giebt der Welt das Leben (6, 33). Die Schafe, welche der gute Hirte herführen muß, sind nicht nur aus Israel, auch die aus der Heidenwelt werden seine Stimme hören und wird eine Heerde und ein Hirte werden (10, 16). In seinem hohepriesterlichen Gebete gedenkt der Herr nicht allein der von ihm selbst zum Glauben gerufenen Jünger, sondern in die weite Entwickeluug seines Reiches blickend auch aller derjenigen, welche durch der Jünger Wort an ihn glauben werden (17, 20).

Das von dem gottmenschlichen Erlöser in geschichtlichen Thatsachen bereitete Heil ist für alle Menschen vorhanden und für alle bestimmt. Aber weil dies Heil sittlicher Art ist, weil der Übergang des natürlichen Menschen in den Stand der Gotteskindschaft (1, 12) nichts Geringeres ist als eine sittliche Neugeburt (3, 3 f.), so ist die Gewinnung des Heiles an eine sittliche, den tiefsten Grund des menschlichen Herzens treffende Bedingung geknüpft, an den Glauben. Der gnostische Pneumatiker erlangt seine vermeintliche Erlösung in einer Art von Naturprozeß, vermöge dessen die Erlösung dem Psychiker verwehrt ist. Das christliche Heil ist auf dem sittlichen Wege des Glaubens zu erlangen. So ist es dem gläubigen Abraham verheißen, so haben die Propheten des Alten Bundes dasselbe verkündigt, denn „der Gerechte wird seines Glaubens leben" (Hab. 2, 4; vgl. Röm. 1, 17), so zeugt der letzte der alten Propheten, der Vorläufer des Herrn (Joh. 1, 7), von dem Lichte, „auf daß sie alle durch ihn glaubeten", so bezeugt der Apostel, daß alle, die den Heiland im Glauben aufnahmen, die Gotteskindschaft erlangt haben (1, 12), so meint es der Herr selbst, wenn er für seine Worte und um seiner Werke und Zeichen willen den Glauben fordert, denn wer an ihn glaubt, spricht er (6, 47),

der hat das ewige Leben (10, 25; 14, 11), so meint es der Herr, wenn er für alle die betet, welche durch der Jünger Wort an ihn glauben werden (17, 20), und so meint es der Apostel, wenn er den Zweck seiner ganzen evangelischen Schrift mit den Worten ausspricht (20, 31), „daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen". Aber der Glaube, sagt ein anderer Apostel, ist nicht jedermanns Ding (2 Thess. 3, 2); deshalb ist die Offenbarung des Herrn mit ihrer für alle bereiten Gnade und Wahrheit, die doch nur durch den Glauben zu gewinnen ist, voll scheidender Macht und wird, vermöge ihrer sittlichen Eigenart, zum Gericht. Diese kritische Bedeutung und Wirkung der Heilsoffenbarung wird von dem Apostel in dem Prologe wiederholt betont und in dem nachfolgenden Evangelium nachdrücklich geltend gemacht. „Das Licht scheinet in der Finsternis, aber die Finsternisse haben es nicht begriffen" (1, 5). In sein Eigentum kam der Herr, in das von ihm zu seinem Erbe erwählte und auf sein Kommen vorbereitete Volk, „aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (1, 11). „Das ist das Gericht", sagt der Herr selbst zu Nikodemus (3, 19), „daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsternis mehr denn das Licht, denn ihre Werke waren böse." „Ich bin zum Gericht auf diese Welt gekommen", spricht er (9, 39), „auf daß die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden" — das ist der heilige, zur Entscheidung drängende Ernst des Heilandes, von dem wir bei einem anderen Evangelisten (Matth. 10, 34) das Wort hören, daß er nicht gekommen sei, Frieden zu senden, sondern das Schwert und die Genossen eines Hauses wider einander zu erregen. Diese scheidende Macht in der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn trat immer hervor, wenn eine Zwietracht, eine Spaltung (7, 43; 9, 16; 10, 19), ein Gemurmel im Volke entstand und die einen sagten: „Er ist fromm", die andern: „Nein, sondern er verführt das Volk" (7, 12. 40 f.), und wenn nach einer großen Wunderthat, wie nach der Heilung des Blindgeborenen und nach der Auferweckung des Lazarus, die einen an ihn glaubten, die andern zu den Pharisäern gingen, um ihn in den Tod zu bringen. Der

Grundgedanke von der scheidenden, richtenden Kraft der heiligen Wahrheit hat in unserer evangelischen Schrift eine solche Bedeutung, daß der ganze erste Hauptteil derselben mit diesem Gedanken abgeschlossen wird. Nachdem der Apostel uns sowohl von der gläubigen Aufnahme des Herrn, als auch von der steigenden Feindschaft wider ihn berichtet hat, schließt er das 12. Kapitel mit einer herzbewegenden Rede des Herrn ab, in welcher „einerseits, nach den Worten eines alten Propheten, die wehmütige Klage über die Verblendung der Ungläubigen erhoben, anderseits aber den Gläubigen das ewige Leben, als das Gebot und die Gabe Gottes, zugesprochen wird. —

Hiermit bin ich zum Schlusse gelangt. Ich habe nichts weiter beabsichtigt, als ein treuer Dolmetsch des Jüngers, welcher an des Herrn Brust gelegen hat, zu sein. Luther hat das Evangelium des Johannes als das rechte, zarte Hauptevangelium gepriesen. Mit Recht, denn hier tritt uns das Bild unseres Herrn in der Fülle seiner Herrlichkeit und seiner Freundlichkeit entgegen — eine ernste und zugleich gnadenreiche Einladung zum ewigen Leben.

3.

Drei Briefe Sebastian Münsters.

Von

Dr. J. Pulvermacher.

Die Briefe Münsters, welche sich in der bekannten Simlerschen Sammlung auf der Stadtbibliothek zu Zürich befinden, gewähren in erster Reihe Material für eine genaue Erforschung des allmählichen Werdens und Entstehens der grammatischen Arbeiten und Übersetzungen dieses Gelehrten; gering hingegen ist die Anzahl derjenigen Stellen, welche uns über seine Weltansicht, besonders jedoch seine Stellungnahme zu den religiösen Fragen der Zeit Aufschluß gewähren könnten. Wenn er auch die Reformation selbst, wie ihre stetige Ausbreitung mit Freuden begrüßte, so entschloß er sich doch nicht, all sein Wissen und Können nur der Erörterung religiöser Streitfragen zu widmen. Seiner Ansicht nach war es sein Beruf, sich ganz der Pflege der hebräischen Sprache und einer genauen Kenntnis der Bibel hinzugeben; gleich seinem Freunde Pellican wollte er nur darauf hinarbeiten, daß seine Zeitgenossen befähigt würden, selbst die Bibel im Urtext zu lesen, um so weitverbreitete Irrtümer widerlegen zu können. Im Folgenden werden nun drei Briefe [1]) mitgeteilt, deren Abschriften, von einem Beamten der Züricher Stadtbibliothek hergestellt und durch die Güte des Herrn Bibliothekars Dr. v. Wyß mit dem Text kollationiert, mir aus

1) Prof. L. Geiger in Berlin hat in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XXI und in der Zeitschrift für Geschichte der Juden IV in Deutschland einige Briefe Münsters herausgegeben; von Interesse für uns ist der in der letzteren Zeitschrift abgedruckte Brief (Sedata vero clade beginnt er), da wir aus demselben seine Stellungnahme zu einer theologischen Professur genau kennen lernen.

Zürich zugesandt wurden; der erste Brief ist an Pellican gerichtet, ebenso der dritte; der zweite hat den Heinrich Bullinger zum Adressaten. Dieselben gewähren uns Aufschluß über Münsters Stellung zum Koran, über seine Begründung, weshalb er sich ausschließlich mit der Bibel und ihren Hilfswissenschaften beschäftige, und einige andere Fragen.

I.

Münster an Pellican [1]).

Salutem in domino. Quomodo vivas, humanissime praeceptor, in tua magna aetate, nobis non satis constat, tametsi superioribus diebus quidam, qui a Tyguro ad me divertit, mihi et uxori retulerit, te pro modulo tuae senectutis adhuc recte valere. Ego quoque cum familia mea bonitate dei adhuc bene vivo. Incolumes sumus omnes. Ego ante 14 dies fui in Pfortzen [2]) apud Marchionem ratione cuiusdam haereditatis, quae uxorem meam contigit, et inveni illum propicium mihi in causa mea. Sunt in monasterio 4 duntaxat fratres, duo clerici et duo laici, qui nihil faciunt, nisi quod missant [3]). Parochus et concionator

---

1) Dieser Brief weist nur das Datum des Tages und Monats auf (Basileae altera ascensionis am Ende dieses Schreibens), während dasjenige des Jahres fehlt; wir können dasselbe jedoch auf folgende Weise bestimmen. Da Münster in diesem Briefe von seiner soeben stattgefundenen Wahl zum Rektor spricht, so stammt dieses Schreiben wohl sicherlich aus dem Jahre 1547, denn in den Athenae Rauricae S. 22 lesen wir A. 1547 Academiae Rector (sc. Münster) dictus est, qui et operam suam in rebus arduis Academiae probavit.

2) Über Münsters früheren Aufenthalt in dieser Stadt lesen wir in Pellicans Chronicon ed. Riggenbach S. 41: Postquam igitur non integris annis tribus Rubiaci praelegissem (Pellican), veni ad Pfortzen assumpto mecum socio et subdito et chariore discipulo Seb. Munstero nondum sacerdote . . . (P. blieb hier vom Jahre 1511 bis 1514).

3) Diese Bemerkung M. gewinnt noch durch folgende Stelle an Deutlichkeit: (Ms. fol. 47 f. 290). Quid patres nostri Minoritani agant, non licuit hactenus investigare, hoc tamen unum scio, illos misere vivere, et

et fere totum oppidum amplexati sunt religionem veram, relictis sacerdotibus collegii suis papisticis ceremoniis [1]). Diverti deinde ad ducem Henricum palatinum, qui erat in thermis Badensibus, qui et ipse valde humaniter me suscepit. Is rogavit me, quod sibi editionem bibliorum Hebraicorum alteram, ut Venetiis est impressa cum נקודים et פירושים emerem, sed quo pacto id efficere queam, non satis constat. Rediens tandem domum, id quod verebar et fugere conabar, evenit mihi nempe lectus fui in rectorem universitatis, nolens volensque cogor huic oneri submittere humeros imbecilles. Hoc etiam quum essem in aula Palatini, didici, Franciscanos nostros Heidelbergenses [2]) imminutos usque ad 4 aut 6, illisque sublatum officium missandi et concionandi. Ante triduum venit ad me huc, Basileam, frater meus ex Ingelheim, quem in 22 annis non vidi, una cum filio suo Andrea, horum baiulo, qui olim in Italia operam dedit literis, deinde Francfordie ad Oderam, tandem Künigspergii in Prussia, ubi et pauculis annis concionatorem egit,

---

cum essem Ulmae, retulit mihi D. Petrus Bitterlin Henricum Kentzinger confessorem in Sefflingen acerbum esse debachatorem in Lutheranos. Monasterium nostrum conversum est in scholam, et quaedam ejus pars dedicata est praependariis.

1) Dieſer Teil des Satzes gewinnt gerade durch ſeine Kürze an einſchneidender Ironie.

2) Während Münſter an der Univerſität zu Heidelberg Lehrer der hebräiſchen Sprache war (1525—1527), gehörte er noch dem Orden der Franziskanermönche an; am Ende dieſer Lehrthätigkeit trat er zum neuen Glauben über und ſiedelte nach Baſel über. Der nun folgende Teil iſt inſofern für uns von Intereſſe, als er uns ganz deutlich M.s geringe Neigung für die eigentlichen theologiſchen Fragen zeigt; mit geringer Luſt trat er die theologiſche Profeſſur an und hatte bald den Wunſch, von derſelben wiederum befreit zu werden; ſehr viele Stellen der Briefe geben hierüber Aufſchluß; am beſten beleuchtet M.s Stellung zur Theologie und einer theologiſchen Profeſſur der Brief Ms. fol. 47 f. 290, von Geiger in Zeitſchr. f. Geſch. d. Juden in Deutſchland IV abgedruckt: Sedata clade . . . .; zum beſſeren Verſtändnis für die Unterhandlungen betreffs der Bücher ſei folgende Stelle angeführt: Emendi sunt a me libri theologici, nec enim unus est in edibus meis praeter Hebraica commentaria (an ebendemſelben Orte).

totumque studium eius est ad sacra, reliquis omnibus neglectis studiis, pro quo et principi Palatino scribam, ut conditionem aliquam eo dignam et vires eius non superantem, in ministerio verbi illi conferat, praesertim cum animus eius flagret ad docendum purum Christianismum. Venit autem ad me, ut illi suppeditarem libros aliquot theologicos aut emerem quosdam, id quod libenter feci, omnes fere meos illi tradens praeter Hebraicos, quamquam non multos habeam. Cupit autem habere aeditionem Bibliorum Tigurensem [1]), sicut et frater ejus Josephus Lünaeburgensis. Et cum non abundet pecunia, visum fuit, illum mittere Tigurum, ubi minoris, quam alibi posset sibi comparare libros illos. Nam puto Christophorum Froschouerum illi librum bibliorum daturum mei nominis gratia, ut solet bibliopolis vendere, et ego illi hic satisfaciam, quam primum huc venerit. Denim [2]) quoque fieri potest, quod penes te sint aliqui libri aut libelli theologici a te neglecti et reiecti posterisque tuis non necessarii, quibus iuvenem locupletare posses et onerare. Nec tamen volo, quod bibliothecam tuam propter ipsum interrumpas. Ille cum gaudio suscipiet etiam fragmenta apud te abundantia. Age ergo, ut tibi visum fuerit. Flagravit adolescens videre faciem tuam vel saltem eo nomine, quod a te per me in fratrem eius Josephum, qui olim Heidelberge sub cura mea fuit, scillavit nonnihil eruditionis praesertim in Hebraicis. Ego si vicissim potero compensare, studebo pro mea virili. Quaeres fortassis quod meum iam sit studium. Dicam [3]) . . . .

. . . . . .

1) Münſters Bibelüberſetzung erſchien unter der Aufſicht Pellicans im Jahre 1539 in Zürich, vgl. den betreffenden Abſchnitt in Conradi Gesneri: Bibliotheca universalis 1545 (S. 593—594); damit iſt wohl die aeditio Bibliorum Tigurensis gemeint.

2) Dies Wort im Text verderbt, es ſoll wahrſcheinlich deinde heißen.

3) Münſter berichtet jetzt von der Beendigung ſeines Werkes, Sphaera mundi, und von den Vorbereitungen zu der dritten Auflage ſeiner Kosmographie.

Sed hoc alio tempore latius scribam. Jam bene vale. Basileae altera ascensionis. Uxor salutat te, amice

Tuus Seb. Munsterus.

Humanissimo doctissimoque viro D. Conrado Pellicano Professori Tygurinensi, praeceptori suo observandissimo.

II.

Sebastian Münster an Heinrich Bullinger [1]).

S. A. P. in Domino. Quae scripsisti, vir Clarissime, accepi et legi, nec est, ut tu studiosorum nomine mihi gra-

---

1) Das Datum des Jahres, in welchem dieser Brief geschrieben wurde, ist am Rand von einer fremden Hand hinzugefügt worden; daß die Zahl richtig ist, ersieht man aus folgender Betrachtung. M. erwähnt in diesem Schreiben sein Werk: Colloquium Christiani hom. . . ., dessen Druck eben begonnen hat; bei Steinschn. Catal. Bodlej. lesen wir unter M.s Werken Nr. 29: ויכוח id est Christiani hominis cum Judaeo colloquium, hebr. et lat., s. t. משיח· Messias Christianus et Judae. hebr. et lat. 8. Bas. Henr. Petr. 1539. — Dieser Brief ist überhaupt für uns insofern von Interesse, als wir sonst von einem Freundschaftsverhältnis M.s zu Bullinger nichts lesen; im 5. Teile des Werkes: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche, Heinrich Bullinger von C. Pestalozzi, findet man nur Bullingers Freundschaft mit Pellican erwähnt. Einige Züge aus den Charakteren beider Männer (B. u. M.) kann man in diesem Schreiben erkennen. Während B., ein tüchtiger Kanzelredner, voller Feuereifer für die Reformation eintritt und alle diejenigen lobt, welche irgendwie der guten Sache nützen, sehen wir in unserem M. einen Mann, auf den vollauf Pellicans Bemerkung erstreckt werden muß; bei Pestalozzi S. 319 lesen wir: Er selbst, schreibt Pellican 1548 an Mykonius, sei den Fragen und Kämpfen dieser Zeit nicht gewachsen, aber er sehe Gottes Gnade reichlich an dem jüngeren Geschlechte; diese seien dazu tauglicher, als er's je gewesen, wie Bullinger Bibliander .... Ferner entnehmen wir diesem Schreiben, daß M. deshalb angefeindet wurde, weil er sich zu sehr mit den biblischen Schriften und ihren Kommentaren beschäftigte; an vielen Stellen der Vorrede zu seinen Übersetzungen spricht er von gehässigen Anfeindungen; er glaubte dadurch, daß er die Bücher der Bibel genau studierte, sehr viele Überlieferungen als falsch und unrichtig hinstellte, seine Zeitgenossen dazu befähigte, die Bibel selbst in ihrem Urtexte zu lesen, dem neuen Glauben mehr zu nützen, als wenn er sich in die theologischen

tias referas pro laboribus meis, quam potius ego et omnes studiosi tibi plus debeamus, qui meum laborem tuis scriptis adeo exornaveris. Placet supra modum diligentia tua et Prologus ille tuus theologicus, quod ego numquam ex ingenii mei officina tanta cudere potuissem industria. Agnosco hic nolim velim ingenii mei tarditatem, imo obtusitatem, et rursum suspicio, dona tibi et multis aliis vere Christianis viris a largitore omnium bonorum concessa. Tantum abest, ut haec exigua, quae desursum accepi, in mentibus efferant elationem. Timeo, ne faviore quodam ingenuo propensior fueris in laudem meam, quum doctiores quique, qui hic inveniuntur et pro magnis in Theologia suspiciuntur, malint, operam meam, quam veteri testamento iuxta Hebraismum vertendo adhibeam, intermissam. Irritat enim eos sermonis et styli mei simplicitas, offenditque indocta praesumptio. Sed iacta est alea. Feci, quod potui. Qui meliora habent et maiora possunt, eructent, quae ipsi acceperunt. Non omnes omnia possumus. Unus quidem sic, alius autem sic, prout quisque a Domino accepit, dispensatorem agit mysteriorum concreditorum. Praeter Ptolemaei geographiam iam molior quoque Judaei et Christiani hominis in fide contentionem, et iam duae chartae impressae sunt inceptusque est libellus. Dominus donet, ut pro gloria nominis sui ad finem usque feliciter perducatur. Vale Christi Minister et Administrator fidelis. Basileae, tertia Paschae (1539).

Sebastianus Munsterus.

Ad Henricum Bullingerum.

Streitigkeiten einmischte. — Zu erwähnen wäre noch, daß ein Vorfahre des Simler, welcher diesen Brief abgeschrieben hat, Josias Simler, eine Biographie Bullingers geschrieben hat: Narratio de ortu, vita et obitu H. Bullingeri (1575). Auf der königl. Bibliothek zu Berlin fand ich nur eine deutsch geschriebene Arbeit dieses Simler über B. (1576).

III [1]).

S. D. Literas tuas, quas nepos tuus attulit, accepi, humanissime pater, ex quibus novum concepi dolorem, nempe quod terram sanctam accepisti et exemplar annotationum illi adiunctum non recepisti, cum tamen ego haec tria simul coniunxerim, terram sanctam, exemplar annotationum in Isaiam et responsionem nostram contra Alcoranum cum adiunctis literis. Cupio a te scire, num literas meas simul acceperis cum terra sancta, quas scripsi de memoratis annotationibus, responsione nostra et terrae sanctae descriptione. Si nudam terrae sanctae descriptionem accepisti, facile coniicere possum fraudem aut imposturam intervenisse, potissimum cum aliquorum odium contra me concitaverim, quod illis non acquieverim in Alcorani approbatione, et fortasse nec tibi in hoc rem gratam fecerim [2]), qui totus ad hoc sudas, ut Alcoranus evulgetur. Nos in aequales partes divisi, rationes nostras apud senatum produxerimus, omnes quidem librum illum pessimum iudicantes, sed quidam illum ecclesiae non obesse, alii vero maxime obesse, praesertim cum catabaptistis in pluribus

1) Dieser Brief ist nur mit dem 21. November datiert (Basileae 21. Novembris.); die Angabe des Jahres fehlt; daraus nun, daß M. vom Koran und den Anmerkungen des Pellican zum Propheten Jesaia spricht, kann man das Jahr ungefähr angeben. Bei „Ersch und Gruber" II. Bd. 39, S. 49 lesen wir: dem Abendlande würde der Koran zuerst durch die Übersetzung des Peter v. Clugny bekannt: Machumetis .... doctrina ac ipse Alcoran ... D. Petrus Abbas Cluniacensis .... transferri curavit .... cura Th. Bibliandri. Bas. 1543. Da man aus einigen Briefen weiß, daß M. die Anmerkungen des Pellican zum Jesaia in den Jahren 1542 und 1543 benutzte, so ist wohl dieser Brief im Jahre 1544 oder auch schon 1543 geschrieben.

2) Für uns ist dieser Brief insofern von Interesse, als wir demselben entnehmen, daß M. im Verhältnis zu Pellican weniger tolerant war und einen etwas einseitigen Standpunkt einnahm. Am 29. Juli desselben Jahres schreibt er an Pellican (Ms. fol. 47 f. 294: Oporinus periclitatur propter Alchoranum a se impressum. Nam hic liber ab universitate damnatus est isto tempore (der vorliegende, etwas spätere Brief erzählt den Sachverhalt ausführlich). Expectatur magistratus sententia. Nec dubium, si evulgatus fuerit, damnabitur et ab imperatore.

suffragetur; censentes senatum facile, ad opinionem nostram traximus. Mallem te legere rationes nostras, quas in magna scheda tibi scripsi. Fortassis cum Annotationibus in Isaiam suo tempore tibi reddentur. Ego suspicor fasciculum meum apertum et annotationes raptas ad aliquam officinam. Tu scribas, rogo, domino Myconio, cui haec tria simul colligata tradidi tibi transmittenda, et quaeras ab eo, cui conmiserit deferenda ad te. Grave est mihi, etiam si mea culpa id non acciderit, me et te hic insimulari perfidiae. Omnino spes est, si descriptio terrae sanctae inventa est, item annotationes inveniendas. Vale vir optime. Basileae 21. Novembris.

Tuus Munsterus.

Redde Froschouero literas
sibi inscriptas.

Humaniss. doctissimoque viro, Domino Conrado Pellicano praeceptori suo colendissimo.

(Msc. F 81, fol. 294.)

Rezenſionen.

I.

D. **E. Chr. Achelis, Praktiſche Theologie.** I. Band: Einleitung; die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern; Katechetik; Homiletik; Poimenik. Freiburg i. Br. 1890 bei Mohr (P. Siebeck).

II. Band (1891): Liturgik; die Lehre vom Gemeindegottesdienſt; die Lehre von den freien Vereinen; Kybernetik.

Dr. **Alfred Krauß, Lehrbuch der praktiſchen Theologie.** I. Band: Allgemeine Einleitung; Liturgik; Homiletik. 1890. Derſelbe Verlag. II. Band: nach des Verf. Tode von Holtzmann herausgeg. mit einem Vorwort (S. I—VIII). Freiburg und Leipzig 1893.

Während das große Hauptwerk von K. J. Nitzſch vielen noch immer als ein unübertroffenes und unerſetzliches Mittel lieb ſein wird, aus einem oberſten Prinzip, dem der Kirche, ſich über Zuſammenhang, Aufgabe und Methode der kirchlichen Thätigkeiten auf eine Weiſe zu informieren, deren beſonderen Wert ein auf reiche Erfahrung geſtütztes und theologiſch tief fundamentiertes Denken bildet, und zu deſſen Eigenart auch eine warme Unionsgeſinnung gehört, ſo wird man doch auch der Fruchtbarkeit des litterariſchen Schaffens ihr Recht zugeſtehen, welche ſeit Nitzſch ſo manche „praktiſche Theologie“, ſei es in Zuſammenfaſſung zum Ganzen, ſei es als Ausſchnitt eines Teils gezeitigt hat, denn ſie entſpricht dem

Fortschritt des kirchlichen Lebens und der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse lernender und sich weiter bildender Theologen. Und wenn bisher überwiegend Theologen „lutherischer" Richtung, wie Kliefoth, Th. Harnack und von Zezschwitz ihren Konfessionsstandpunkt hervorgekehrt haben, der letztere mit einem starken Zusatz seiner geistreichen Individualität, welche altkirchliche Institutionen enthusiastisch verklärt, Thatsachen und Entwickelungen durch Reflexionen und Raisonnements den eigenen Gedanken und Wünschen anpaßt; der erstere, Kliefoth, mit einem starken Zusatz kräftigen Hasses gegen die Union und einer konstruierenden Kraft, welche sich aus sicher beherrschten Massen gelehrten Wissens der liturgischen Vorgänge von Justin an zugunsten neolutherischer, großenteils pseudolutherischer Anschauungen geschickt und nur zu erfolgreich zu bemächtigen gewußt hat, so wird man eine auch in der theologischen Litteratur der Gegenwart waltende Gerechtigkeit der Geschichte darin erblicken dürfen, daß nach dem Niederländer Oosterzee, welcher, wie es mir scheint, mit seinem frischen und lebensvollen Buch nicht tiefer auf deutsche Verhältnisse eingewirkt hat, zwei deutsche Theologen von gutem und begründetem Ansehen, Achelis und Krauß, von reformierten Grundanschauungen aus eine wissenschaftliche Darstellung des kirchlichen Handelns versucht haben. Referent spricht das gern aus, da er innerhalb genuin lutherischer Anschauung von Kirche und Amt einen Standpunkt gewonnen hat, auf welchem er sich Nitzsch am nächsten weiß.

Wer mit diesem großen Theologen geneigt ist, reformierte Eigenart auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis und des Kultus gegen abschätzige Beurteilung zu verwahren, sie auf die Ergänzungen anzusehen, welche sie der lutherischen Kirche gewährt hat, wird dann hier und da auch Reformierte erinnern dürfen, das durch geschichtliche Überlieferung und pietätvolle Treue zu Bestand Gelangte nicht durch Zurückführung auf Prinzipien über seinen relativen Wert hinaus zu erheben.

Gleich zu Anfang kann es da ausgesprochen werden, daß die beiden genannten Theologen in der Vorliebe für das ihrer Konfession Zugehörende im ganzen Maß gehalten haben. Achelis insbesondere hat lutherische Lehre und Praxis eingehend zu unter-

ſuchen und gerecht zu würdigen, ſie an gewiſſen Punkten anzuerkennen und mitzuverwerten ſich beſtrebt; ein Zug, der ſeinem Buche zugute kommt.

Die folgende Beſprechung verzichtet darauf, beide Werke bis in alle Teile referierend und kritiſierend zu behandeln; vor allem darauf, auf Einzelheiten aus der Geſchichte des Kultus, der Kunſt und aus der kirchlichen Archäologie einzugehen. Der Verſuch, mit einigem Trachten nach Vollſtändigkeit unternommen, würde bei dem Umfange des Gebietes zu viel Raum in Anſpruch nehmen. Nur einige für die wiſſenſchaftliche Behandlung der praktiſchen Theologie wichtige Prinzipienfragen ſollen kritiſch geprüft werden.

Achelis macht in der Einleitung den Verſuch, die dem Bekenntnis angehörenden Attribute der Kirche, die Heiligkeit, Einheitlichkeit, Allgemeinheit als Grundlage der Gliederung und Syſtematiſierung der praktiſchen Theologie zu benutzen. Durch Unterricht, Predigt und Seelſorge erfülle die Kirche die Aufgabe, welche ihr als der heiligen geſtellt ſei, nämlich den ihr von Chriſtus gegebenen Heilsbeſitz zu bewahren und in allen ihren Gliedern zum Vollzug zu bringen. Demnach gehören Katechetik, Homiletik und Poimenik (Paſtoraltheologie) innerlich zuſammen. Die Einheitlichkeit, welche in der Selbigkeit des heil. Geiſtes als des Lebensgeiſtes der Kirche unter dem Haupt Chriſto beſtehe, ſtelle der Kirche die Aufgabe, das Bewußtſein von dieſer Einheit zu pflegen und allen Iſolierungen und Separationen vorzubeugen. Das geſchehe durch die einheitlichen Formen und Handlungen des Kultus, von denen die Liturgik zu handeln habe.

Der weltumfaſſenden Allgemeinheit der Kirche endlich diene die Miſſion, welche als eine Sache freier Vereinigungen bisher entwickelt, hinfort in einer Weiſe zu treiben ſei, daß „der Kirche“ eine geordnete Beteiligung durch ihre Organe geſichert werde. Die Miſſionslehre werde demnach als ein Teil der praktiſchen Theologie zu behandeln ſein.

Ich halte, um nicht zu ausführlich zu werden, mit dem Referat hier inne. Dasſelbe läßt die Intention und auch die Angreifbarkeit dieſes neuen Konſtruktionsverſuches zur Genüge er-

kennen. Unſere evangeliſchen Bekenntniſſe haben den Satz, daß Gleichheit der Zeremonieen nicht erforderlich ſei zur Einheit der Kirche ſo nachdrücklich gegen die Anſprüche der römiſchen Meſſe geſetzt, und die thatſächlichen Divergenzen der Kultusformen in den verſchiedenen Teilkirchen, welche doch Anſpruch darauf haben, Glieder zur una sancta zu ſtellen, ſind ſo erheblich, daß nicht einmal von einer andeutenden Symboliſierung, geſchweige von einer Verwirklichung der Einheit als einer Lebensaufgabe durch die liturgiſchen Formen die Rede ſein kann. Und auch der Beweis dürfte nicht zu führen ſein, daß die Verkündigung der einen Wahrheit, ſei es vor der Gemeinde oder vor dem Cötus der Katechumenen oder vor dem Einzelnen die wahre Einheit der Kirche weniger angehe als ihre Heiligkeit; und umgekehrt ebenſo wenig der Beweis, daß das liturgiſch formulierte oder in der Leſung aus der Schrift dargebotene Wort nicht mitwirke zur Erfüllung der Aufgabe, welche die Kirche um ihrer Heiligkeit willen zu erfüllen hat. Jener Konſtruktionsverſuch reißt außerdem auseinander, was kraft der Einheit des Kultus zu einander gehört: Predigt und Liturgie. Ein Gedanke, wie ihn Achelis zu verwirklichen unternommen hat, mag jedem Theoretiker wohl einmal kommen; aber er iſt, wenn man jene Prädikate der Kirche im genuin evangeliſchen Sinne und unter der Kirche nicht ein irgendwelches Kirchentum ſondern die eine Gemeinſchaft der Gläubigen auf dem ganzen Erdboden verſteht, undurchführbar, weil jede kirchliche Lebensthätigkeit an der Verwirklichung jeder Aufgabe mitwirkt, auf welche die Prädikate hinweiſen.

Krauß hat zwar nicht einen eigentlichen Konſtruktionsverſuch, aber doch eine Anknüpfung an den Kirchenbegriff verſucht, nachdem er von dieſem ſelbſt gehandelt hat. Treten im Begriff der Kirche die Momente der Heilsanſtalt und der Heilsgemeinſchaft hervor, ſo wird ſich nach ſeiner Auffaſſung die Kirche als Anſtalt bewähren in ihrer katechetiſchen und paſtoralen (ſeelſorgeriſchen) Thätigkeit, und darum ſollen Katechetik und Paſtoraltheologie zuſammengehören, während Predigt und Liturgie die Akte der ſich als Heilsgemeinſchaft wiſſenden Kirche darſtellen und kraft ihrer Zuſammengehörigkeit dazu nötigen, Liturgik und Homiletik zuſammenzuordnen (I, 40 f.). Das letztere Ergebnis wird man billigend annehmen

dürfen, ohne der Begründung zuzuſtimmen. Es iſt der *Kultus*, in welchem, wie ſonſt auch Krauß mit Seyerlen (Zeitſchr. f. prakt. Theologie 1883, S. 302 ff.) richtig hervorhebt, Predigt und Liturgie ſich zu einer Einheit innerlich verbinden; aber es iſt wieder nicht frei von Willkür, die „Anſtalt“ nur auffeite des Unterrichts und der Seelſorge zu ſuchen, die *Gemeinſchaft* aber auffeite der Predigt und Feier. Denn auch dieſe entſtehen nicht ohne Veranſtaltung; oder iſt es irgendwo in rechtlich verfaßten und geordneten Kirchen geſchehen, daß ohne Vokation und ohne Aufſicht der kirchlichen Behörde das bloße chriſtliche Gemeinſchaftsbewußtſein die Predigt und Liturgie aus ſich herausſetzte? Und auf der anderen Seite iſt es zwar richtig, daß in dem kirchlichen Unterricht das Anſtaltliche kraft des Gebots, durch welches die Katechumenen genötigt werden, ſich ſtärker heraushebt; aber der letzte Grund hiervon liegt doch in der Beſonderheit der katechetiſchen Thätigkeit: die katechetiſche Funktion iſt pädagogiſch-didaktiſcher Art, ſetzt den Unterſchied von kirchlich Unmündigen und Mündigen voraus und fordert daher auch ein Miteingreifen geſetzlicher Elemente, wie ſie auch der Apoſtel als zugehörig zur Pädagogie anerkennt (Gal. 3, 23 ff.). Daher iſt das anſtaltlich Geartete das Sekundäre, der pädagogiſche Charakter das Primäre. Eben derſelbe läßt es nun auch nicht zu, zu der katechetiſchen Aufgabe die paſtorale als gleichartig zu geſellen, wie Seyerlen nach Krauß' Urteil „ſehr gut“ beide unter dem Begriff des Pädeutiſchen zuſammengefaßt habe. Das gehört vielmehr zu dem Weſen der Zuſprache, mit welcher der Seelſorger Kranke tröſtet, Angefochtenen, Irrenden, Gefallenen zurechthilft, daß ſie nötig wird, obſchon die Perſonen, an welche ſie ſich richtet, nicht unmündig und unreif ſind. Das Wort cura animarum deutet darauf hin, daß oft wenigſtens die ſeelſorgerliche Thätigkeit eine Analogie zur therapeutiſchen des Arztes bildet. Auch das Leiten, welches eine erfolgreiche Seelſorge erzielt, hat mit pädeutiſcher Thätigkeit nichts gemein, weil die fundamentalen Vorausſetzungen der letzteren, die einer geſetzlich gearteten autoritativen Überordnung des *einen* Teils und die einer aus Unentwickeltheit ſich ergebenden natürlichpflichtmäßigen Unterordnung des anderen Teils fehlen.

Doch wenden wir uns nach diesen für die inhaltliche Seite einer praktischen Theologie nicht entscheidenden Formfragen den Darlegungen zu, welche seit Schleiermacher, durchgeführter seit Nitzsch als grundlegender Abschnitt der Behandlung der Einzeldisziplinen voranzugehen pflegen, der Lehre von der Kirche und vom Amt. Hier hat nun Krauß den Inhalt seiner früheren (1876) Schrift „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche" in der Kürze nur wiederholt; dem gegenüber sei hier nur auf die Abhandlung von Julius Köstlin in den Studien und Kritiken 1877, S. 262 ff. verwiesen. Mit den Ausführungen derselben hat sich Krauß nicht näher auseinandergesetzt; Reinhold Seebergs Studie (Der Begriff der christlichen Kirche, Tl. I, Erlangen 1885) hat er zwar in einer Anmerkung erwähnt, aber mit den Worten: „Eine konfessionell lutherische Tendenzarbeit, die sich speziell gegen meine Ausführungen wendet", diese durch Tüchtigkeit und Gründlichkeit ausgezeichnete Arbeit abfertigen zu dürfen geglaubt (S. 10, Anm. 2).

Eingehend hat Achelis die Prinzipienfragen erörtert. Er ist namentlich auch auf Luther eingegangen (I, 35 f.). Es scheint mir aber, daß für eine Untersuchung dieses schwierigen Punktes der Lehre Luthers ein Lehrbuch, welches „der Lehre von der Kirche nach evangelischer Auffassung" 10 Seiten widmet, nicht genügenden Raum gewährt, und daß anderseits manches Geschichtliche wie z. B. die Stelle über „den Zoll, den der große Reformator mit seinen Gedanken über die faktische Herstellung einer Sammlung der Gläubigen den wiedertäuferischen Sekten und der Erfahrung ihrer religiösen Kraft zu zahlen hatte", in einem Lehrbuch der praktischen Theologie entbehrlich ist [1]). Achelis möchte, indem er Luthers Vorschlag als „separatistische Meinung" (S. 36) abweist, den von Zwingli zuerst gemünzten Ausdruck ecclesia visibilis und invisibilis mit Heppe als Definierung der einen Kirche nach zwei verschiedenen Seiten ihres Bestandes fassen. Das „Kollektivindivi-

1) Über diese Frage vgl. die Bemerkung von Th. Kolde: Luthers Gedanken von der ecclesiola in ecclesia in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XIII, 552 ff.

duum“ Kirche iſt als ganzes (Chriſtenheit), wie als einzelnes (Teilkirche, Ortsgemeinde) ſichtbar nach der Zahl ihrer Mitglieder, ihren anſtaltlichen Einrichtungen; unſichtbar nach dem in ihr wohnenden Geiſte Chriſti, welchen Wort und Sakrament vermittelt. Dieſe Unſichtbarkeit der Kirche macht ihre Heiligkeit aus; und da iſt nun der Achelisſchen Auffaſſung die Unterſcheidung einer objektiven und einer ſubjektiven Heiligkeit eigentümlich; jene, die objektive beruht in dem Worte Gottes und der Sakramentsverwaltung: alle, welche getauft ſind, alle, welche die Predigt hören, ſind Chriſto zugeeignet und gehören ihm an und ſind inſofern „heilig“.

Um deswillen alſo, daß eine congregatio hominum Wort und Sakrament, dieſe Chriſto aneignenden Güter in ſich hat und hegt, heißt ſie Kirche und iſt objektiv heilig. Aber die Wirkſamkeit des Wortes und Sakramentes verbürgt es, daß ſtets in irgendeinem Maße perſönlicher Glaube und Liebe aus Glauben, d. h. Heiligkeit im ſubjektiven Sinne entſteht, welche natürlich erſt recht zur Unſichtbarkeit der Kirche gehört. — Das iſt eine beachtenswerte Ausführung, welche für die objektive Heiligkeit ſich auf den pauliniſchen Sprachgebrauch berufen kann; man wird aber doch fragen, ob man nach derſelben in der That von zwei Seiten desſelben „Kollektivindividuum“ Kirche und nicht lieber von der Analogie zweier konzentriſcher Kreiſe reden dürfe; ferner, ob nicht der ſo gefundene Kirchenbegriff, welcher ja zu dem empiriſchen Beſtand unſerer Kirche gut paßt und den Vorteil bietet, die große Zahl der Werdenden, welche weder gläubig im Vollſinn, noch ganz ungläubig ſind, mit dem Glaubensbeſtand in lebendige Beziehung zu ſetzen, dem Gemeinſchaftstrieb, welcher der Kirche inhärent iſt, endgültig befriedigend genug thue. Beruhten, ſo darf man weiter Achelis fragen, denn jene Anläufe Luthers, eine „Sammlung“ zuſtande zu bringen, wirklich auf einer „ſeparatiſtiſchen“ Anſicht? Wird nicht z. B. eine Freikirche, wie es m. W. bei den Kongregationaliſten in Nordamerika in Übung iſt, mit gutem Fug eine Einrichtung zu ſchaffen trachten, durch welche als eigentliche Glieder der Gemeinde nur die gelten, welche, um mit Luther zu reden, „mit Ernſt Chriſten ſein wollen und das Evangelium mit Hand und

Mund bekennen"? Eine so zustande gekommene „Sammlung" will ja noch nicht die reine Darstellung der „Gemeinschaft der Gläubigen" sein, die Gott allein kennt, wie auch Luther nicht daran gedacht hat [1]); sie will noch weniger eine „Separation" anrichten, denn sie giebt ja die Einwirkung auf die, welche nicht in der Sammlung sind, nicht auf; sie ist auch nicht identisch mit der ecclesiola des Pietismus, welche einen weltscheuen Gemeinschaftstrieb einseitig befriedigt und das Bedürfnis einer Zucht, an welche gerade Luther dachte, obschon er sich an sie nicht wagte, nicht genügend berücksichtigt hat; sondern sie beruht auf einem im Wesen der Kirche als Gemeinschaft und Genossenschaft begründeten Bedürfnisse. Hat dasselbe seine Befriedigung bisher nicht gefunden, so lautet die Erklärung bei Luther, er habe noch nicht die Leute und Personen dazu; wir dürfen ähnlich und noch mehr sagen: Wir haben weder die Leute noch die Verhältnisse dazu. Ein Landeskirchentum, die Form, wie sie sich in Deutschland geschichtlich herausgebildet hat mit mehr als einem staatskirchlichen Zuge, ist dazu gänzlich ungeeignet.

Und doch wird Achelis selbst diesem Kirchenideal Luthers nicht fern stehen. Denn die Vorschläge, welche er bei der Erörterung des „Katechumenatszieles" macht (§ 52, Bd. I, S. 181 f.): nach dem obligatorischen grundlegenden Katechumenenunterricht und der den Abschluß bildenden und darum ebenfalls obligatorischen, aber eben deshalb zum Ablegen des Bekenntnisses und Gelübdes nicht nötigenden Konfirmation noch eine „freiwillige Katechisation der Konfirmierten" nach Analogie des altkirchlichen Kompetentenunterrichts folgen zu lassen, damit auf dieses Glaubensbekenntnis und Gelübde als „freierwachsene Frucht des heiligen Geistes" (S. 182) folge, und denen, die so freiwillig bekennen und geloben auch die

1) Zuweilen bezeichnen seine Ausdrücke etwas Greif- und Erkennbares: die mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen; dann wieder eine Vollkommenheit, die er sich bewußt ist, selbst noch nicht zu besitzen; wie in der Schwenkfeld gegebenen Antwort: Ja, lieber Caspar, es sind die rechten Christen noch nicht allzu gemein; ich wollt ihrer gern zwei beieinander sehen; ich weiß mich noch nicht einen. Vgl. Kolde, a. a. O. S. 553.

Thür zum heiligen Abendmahl ſich aufthue: was iſt das anders als eine Wiederaufnahme des Gedankens Luthers, eine Sammlung derer, welche mit Ernſt Chriſten ſein wollen, anzurichten? — Achelis iſt auf die Schwierigkeiten, denen dieſer ſein Vorſchlag unterliegt, nicht näher eingegangen; aber er hat Recht, die prinzipielle, dem Geiſte evangeliſchen Chriſtentums entſprechende Richtigkeit des Gedankens zu betonen. In der That trägt dieſer Gedanke in die wachstümliche Selbſtergänzung unſerer evangeliſchen Kirchenkörper an die Stelle des Geſetzes einer in Gewohnheiten und Inſtitutionen beruhenden Beharrung ein Geſetz freiwilliger Selbſtentſcheidung. Er hat um deswillen größere Tragweite, als der Vertreter dieſes Reformplanes ſelbſt ſcheint geſehen zu haben und muß, konſequent durchgeführt, auch zu Wirkungen aufs rechtliche Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinde und auf die Konſtituierung dieſer ſelbſt gelangen. Eben um deswillen ſcheint es mir ein Zukunftsgedanke zu ſein.

In einem zweiten Abſchnitt des erſten Teils behandelt Achelis die Lehre vom geiſtlichen Amt. Er hat in denſelben den Inhalt der lehrreichen verdienſtlichen Studien über das geiſtliche Amt (Stud. u. Krit. 1889, S. 1—79) eingefügt und ſich mit den neueren Theorieen auseinandergeſetzt. Er bietet hier einen durch Orientierung an der Schrift und Reichhaltigkeit der geſchichtlichen Nachweiſe ſich auszeichnende Betrachtung, welche Luthers Anſicht mit Recht energiſch gegen pſeudolutheriſche Neologieen verwahrt. Zu dem Kapitel, welches die Funktionen des geiſtlichen Amtes behandelt, wird man die Frage aufwerfen, ob es nicht der Symbolik und Polemik manches von ſeinem Inhalt hätte überlaſſen ſollen; und ob es nötig war, bei der Beſprechung der Abſolution und Abſolutionsbefugnis die Lehre Luthers in ſolcher Ausführlichkeit zu behandeln. Die Erörterung über Abſolutionsformeln werden andere lieber der Liturgik zuweiſen. Für das rechte Verſtändnis des Bindens und Löſens (Matth. 16, 19 und 18, 18) bezieht ſich Achelis auf Steitz' Abhandlung in den Stud. u. Krit. 1866, 435, wonach hier im Anſchluß an rabbiniſchen Sprachgebrauch vom Verbieten und Erlauben die Rede ſei, und im Binden und Löſen nur der Ausdruck für „geſetzgebende und richterliche Gewalt" vorliege

(Achelis I, 62). Aber wenn auch jemand unberechtigten Amtsansprüchen gern gewehrt sieht, welche sich auf die andere Auffassung des Bindens und Lösens als des Behaltens und Vergebens der Sünde (Joh. 20, 20—23) zu stützen versuchen, noch schwerer wird er sich verstehen mögen, jene Steitzsche Auffassung anzunehmen; denn diese führt konsequent dazu, gesetzlich geartete Akte der Kirchengewalt zur Geltung im Himmel zu erheben; eine Aussicht, die uns im Hinblick auf Roms vergöttlichte Gesetzlichkeiten und unsere eigene wie aller evangelischen Amtsträger und Kirchenbehörden Fehlsamkeit nur einen neuen Irrweg aufzuthun scheint. Die Überspannung der Amtsvollmacht, Gnade auszuteilen, würde konsequent abgelöst durch eine unevangelische Kirchenvollmacht, einen Fehler, den der Calvinismus begangen hat und den zu wiederholen gewiß wenige gelüstet.

Das Kapitel von der Ordination (Achelis S. 90 ff.) behandelt die Materie ebenfalls lehrreich und mit Umsicht; nur kommt dem Leser gerade bei der Fülle des Stoffes Zweifel, ob hier schon der Ort war, von „Gebet und Handauflegung" zu handeln, den Frederschen Ordinationsstreit darzustellen, kurz alle die Punkte teils prinzipieller, teils liturgischer, teils kirchenrechtlicher Bestimmtheit in der Weise, in welcher Kliefoth in seinen liturgischen Abhandlungen damit vorangegangen ist, zusammenzufassen; ob es nicht richtiger war, unter Verzicht auf den Vorteil der Zusammenschau, den dies Verfahren ja gewährt, jeder Einzeldisziplin ihren Anteil zuzuweisen, wie es bei der Lehre von der Konfirmation (I, 142 ff.; vgl. II, 192 ff.) durch gesonderte Behandlung prinzipieller und liturgischer Fragen geschehen ist.

In Achelis' Aufbau gehört die Katechetik, wie wir sahen, innerlich zur Homiletik. Er hat sie ihr vorgeordnet, als „die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche an der werdenden Gemeine". Aber man wird einwenden, ob die Abfolge der Disziplinen der praktischen Theologie die Genesis der Gemeinde abzubilden habe, und ob nicht vielmehr von der bestehenden Gemeinde und der Wortverwaltung für das Bedürfnis ihrer Erbauung auszugehen sei. Auch ist ja die katechetische Thätigkeit, obschon sie sich an den Werdenden vollzieht, doch getragen von

den ſchon Gewordenen; und er hätte, um dieſem Geſichtspunkt zu genügen, mit der „Lehre von der Bethätigung der Allgemeinheit der Kirche“, alſo mit der Miſſionslehre anfangen müſſen, wie Zezſchwitz das wirklich gethan hat (Syſtem der Prakt. Theol., § 129, S. 153 ff.).

Einer weiteren Beanſtandung darf die Ausdehnung begegnen, welche Achelis der Katechetik gegeben hat. Mag es hier auf ſich beruhen, ob wirklich die Konfirmation in dem Umfange, wie Achelis ſie meiſt im Anſchluß an Caſparis verdienſtliche Arbeit lehrreich behandelt, in die Disziplin der Katechetik gehört; keinenfalls die „häusliche fromme Erziehung“ und auch nicht der Kindergottesdienſt; denn als freier, ſo wie er ſich bei uns entwickelt hat, fällt dieſer zum Teil der Lehre von den freien Vereinen anheim, auf die Achelis mit warmer Hervorhebung ihres Wertes eingegangen iſt. Die Frage iſt überhaupt: Muß alle chriſtlich erzieheriſche, belehrende, anregende Einwirkung auf unſere Kinder unter den Geſichtspunkt einer Inſtitution, des „Katechumenates“ geſtellt werden? Zezſchwitz hat das gethan. Sein „Katechumenat“ iſt der zuſammenfaſſende Ausdruck für alles chriſtlich erziehende Handeln; ein durch ſeinen Kirchlichkeitsenthuſiasmus ihm eingegebener irreführender Gedanke (Syſtem der prakt. Theol. S. 178. 221—228), durch den Achelis ſich etwas hat beeinfluſſen laſſen (I, 176 ff.). Das iſt kein Katechumenat, wenn eine Mutter ihre Kinder beten lehrt; und dies Handeln in die praktiſche Theologie hinübernehmen heißt die Grenzen zwiſchen dieſer und der Ethik verrücken. — Krauß hat ebenfalls von einer katechetiſchen Thätigkeit des Hauſes geſprochen, aber doch mit der Einſchränkung, daß die Wirkſamkeit desſelben nicht als Katechumenat im eigentlichen Sinne bezeichnet werden könne (II, § 25, S. 59).

Auf die Methodenlehre beider Werke werde hier nicht weiter eingegangen. Sie enthält viel treffliche Winke. Nur die Übung „ingeniöſen“ Gedächtniſſes (nach Herbarts Terminologie) möchte ich noch beſtimmter ablehnen, als Achelis (II, 199). Die Namen der Sonntage der Faſtenzeit zu merken an dem Satz: In Richters Ofen liegen junge Palmen; und die der Sonntage zwiſchen Oſtern und Pfingſten an dem Satz: Quitten müſſen junge Cantoren roh

essen, — das sind Proben einer ebenso geschmacklosen wie artificiösen, obschon nicht eben „ingeniösen“ Mnemonik.

Im materialen Teil wird bei Achelis mancher, der der Katechismusauslegung Palmers Belehrung und Anregung verdankt (Katechetik, 5. Aufl., S. 281 ff.), eine wenn auch nicht so ausführliche, aber doch über die Organisation, den wesentlichen Inhalt und den Gedankenzusammenhang der Hauptkatechismen, des Lutherschen und des Heidelberger, orientierende Analyse vermissen, während Krauß in freier Weise einen Umriß des katechetischen Stoffes nach seinem Inhalt inbezug auf die Kirchenlehre bietet (II, 96 ff.), sich aber auch auf den inneren Aufbau der beiden genannten kirchlichen Katechismen nicht einläßt.

Um die Besprechung noch mit einem Griff in die Liturgik zu schließen, so hat Achelis auch hier Stoff in großem Umfange in Bewegung gesetzt, und durch die Fülle des Mitgeteilten belehrt er auch schon Vorgerücktere. Freilich tritt gerade in diesem Teil eine Eigentümlichkeit des ganzen Werkes hervor: die Überlastung mit beigezogenen historischen Stoffen, welche an sich interessant und wissenswürdig, doch als Bestandteile einer Liturgik zum Teil entbehrlich sind. Namentlich das Bibliographische tritt bei Achelis oft mit einer umständlichen Breite auf und in die Darstellung hemmend hinein. Und nicht immer scheint mir für solche ausgiebigeren Mitteilungen der rechte Ort ersehen zu sein. So, wenn einige ältere italische Leseordnungen (II, 68 ff.) in synoptischem Paralleldruck uns vorgeführt werden, nicht etwa, wie man vermuten möchte, um uns von den ältern Lektionarien eine Anschauung zu vermitteln und eine Ergänzung zu der von E. Ranke im Anhang seines Buches über die kirchlichen Perikopen abgedruckten zu bieten, sondern, um zu zeigen, wie sich das Kirchenjahr im 6. und 7. Jahrhundert mehr und mehr mit Festen und festlichen Zeiten erfüllt (II, 74). Ein Apparat, welcher mir für diesen Zweck zu groß erscheint, um so mehr, als das für die Kenntnis der kirchlichen Festzeiten und ihr allmähliches Sichvermehren Beigebrachte sich aus E. Rankes Buch gewinnen läßt. Man wird ja wohl bei seinem Gebrauch dessen inne, was der verewigte hochverdiente Gelehrte uns zu thun übrig gelassen hat, aber dann ist der Ort

hierfür nur die Einzelunterſuchung. Dankenswert und fruchtbarer für Lernende wäre es m. E., wenn eine Tabelle die verſchiedenen Leſeordnungen für die Hauptfeſte wenigſtens vorführte. Wenn ich dies ſage, bin ich mir bewußt, eben damit auch einen Mangel meines eigenen liturgiſchen Hilfsbuches zu bezeichnen.

Die Anerkennung aber der Bereicherung, welche das Studium der praktiſchen Theologie durch beide Werke erfahren hat, wird durch die vorſtehenden Ausführungen nicht vermindert.

H. Hering.

Inhalt des Jahrganges 1893.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Meinhold, Einige Bemerkungen zu Jesaja 28 8
2. Seesemann, Die Nikolaiten 47
3. Müller, Über Konrad Wimpina 83
4. Bajorath, Jean de Labadies Separationsgemeinde und Zinzendorfs Brüder-Unität 125

Gedanken und Bemerkungen:

1. Hain, Ein Versuch zur endgültigen Erklärung der Ellipse in Phil. 2, 5 169
2. Nestle, *Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.* Phil. 2, 6 173

Rezensionen.

1. Häring, Zur Lehre von der Heiligen Schrift (Besprechung der Werke von Kölling, Dieckhoff und Geß) 177

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Haupt, Wendts Stellung zur johanneischen Frage 217
2. Dräseke, Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos" 251
3. Cremer, Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre 316
4. Dorner, Die Stellung der christlichen Ethik zur Kultur und Humanität mit Bezug auf H. Weiß, Einleitung in die christliche Ethik . . 345
5. Rieker, Das landesherrliche Ehescheidungsrecht 363

Gedanken und Bemerkungen.

1. Budde, Die Bücher Habakkuk und Sephanja 383

Rezensionen.

1. Funk, Die apostolischen Konstitutionen; rez. von Harnack . . . 403
2. Warneck, Evangelische Missionslehre. 1. Abteilung: Die Begründung der Sendung; rez. von Zahn 420

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1892 433

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. König, Der Sprachbeweis in der Litterarkritik, insbesondere des Alten Testaments 445
2. Weiß, Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte und das sogen. Apostelkonzil 480
3. Loesche, Matthesius als Dichter 541
4. Traub, Glaube und Theologie 568

Digitized by Google

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

1. Warth, Die Rechtfertigung der Weisheit Matth. 11, 19 591
2. Walther, Zu Luthers Ansicht über den Jakobusbrief 595
3. Enders, Zu den Gedichten Melanchthons 599

Rezensionen.

1. Köstlin, Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg; Selbstanzeige von Köstlin 603
2. Gooszen, De Heidelbergsche Catechismus; rez. von Kohlschmidt 615

Miscellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1893 639

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Riggenbach, Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde 649
2. Wandel, Zur Auslegung der Stelle Jak. 3, 1—8 679
3. Görres, Kirche und Staat im Westgotenreich von Eurich bis auf Leovigild (466—567/69) 708
4. Köppel, Die evangelische Kirche, ihre Bekenntnisverpflichtung und ihre Lehrfreiheit 735

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ley, Zu Sacharia Kap. 6, V. 9—15 771
2. Düsterdieck, Über das Evangelium des Johannes 783
3. Pulvermacher, Drei Briefe Sebastian Münsters 797

Rezensionen.

1. Achelis — Krauß, Praktische Theologie — Lehrbuch der praktischen Theologie; rez. von H. Hering 807

Digitized by Google

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06529 9508

Digitized by Google